Fatmagül Berktay

Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın

HIRİSTİYANLIKTA VE İSLAMİYETTE KADININ STATÜSÜNE KARŞILAŞTIRMALI BİR YAKLAŞIM



metis

Fatmagül Berktay

Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın

Fatmagül Berktay (Baltalı), AÜSBF'de Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi, York Üniversitesi'nde (İngiltere) Kadın Araştırmalan okudu ve *Women and Religion: Discourses of Domination and Resistance* (Kadınlar ve Din: Baskı ve Direnme Söylemleri) adlı bir tez yazdı. Doktorasını AÜSBF'de Siyaset Bilimi'nde tamamlayan yazar, uzun yıllar çevirmenlik yaptı, çeşitli gazete ve dergilerde feminist edebiyat eleştirisi, tarih, siyaset ve felsefe alanlarında yazılar yayımladı; yazılarından bir bölümü *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak* (Pencere, 1992 ve 1995) adlı kitapta toplandı. *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın* kitabı İngilizcede 1998 yılında Black Rose Books tarafından yayımlandı. *Tarihin Cinsiyeti*'nde (Metis, 2003) tarih, teori ve felsefenin nasıl cinsiyetlendirilmiş olduğunu ve ayrımcılığa zemin oluşturduğunu inceleyen Fatmagül Berktay halen İÜSBF'de Siyasal Düşünce Tarihi ve Demokrasi Teorisi dersleri veren Berktay, son dönemde Hannah Arendt'in politika anlayışı üzerine çalışması olan *Dünyayı Bugünde Sevmek*'i (2012) yayımlamıştır.



Metis Yayınlan
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın
Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'te
Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım
Fatmagül Berktay

© Fatmagül Berktay, 1995
© Metis Yayınları, 1995

İlk Basım: Ocak 1996
Beşinci Basım: Nisan 2014

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Kapak Resmi: Gülsün Karamustafa,
Yılan Kız, 1985, 50x85 cm
(Orijinal resim üç kez tekrarlanarak kolaj yapılmıştır)

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-096-9

Fatmagül Berktay

Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın

HIRİSTİYANLIK'TA VE İSLAMİYET'TE
KADININ STATÜSÜNE KARŞILAŞTIRMALI
BİR YAKLAŞIM



metis

❖

Anneannem
Melek Hanım'ın (Gökmen)
Anısına

❖

İçindekiler

❖

ÖNSÖZ 7

Giriş

DİN, KADINLAR VE DİRENME 15

Birinci Bölüm

ANA TANRIÇA'DAN "DÖLLEYİCİ SÖZ"ÜN KUDRETİNE 33

Başlangıçta Ana Tanrıça Vardı 35

"Dölleyici Söz"ün Kudreti 52

İkinci Bölüm

ATAERKİL SİSTEMİN AYIRT EDİCİ ÖZELLİĞİ: KADIN BEDENİNİN TOPLUMSAL DENETİMİ 77

Eski Mezopotamya'dan Kaynaklanan Bir Sistem: Ataerkillik 80

"Beni Kadın Yaratmayan Tanrıya Şükürler Olsun" 94

Kadınları Peşinden Sürükleyen Bir Din: Hıristiyanlık 98

Eksiksiz ve Mutlak Bir Tektanrıcılık: İslamiyet 108

Üçüncü Bölüm

İNSANI KENDİSİNE KARŞI BÖLEN BİR KUTUPLAŞMA:
RUH-BEDEN KARŞITLIĞI 127

Batı Felsefesinde Ruh-Madde İkiliği 129

İslamiyet'in Bedene Yaklaşımı Farklı mı? 148

Dördüncü Bölüm

BUGÜNKÜ KÖKTENDİNCİ YÜKSELİŞİN DE ODAĞI:
KADININ KONUMU VE DENETİMİ 169

Dinde Kadınlara Çekici Gelen Nedir? 171

Amerika'da Köktendincilik:
Liberalizme Karşı Bir Meydan Okuma 178

İran'da Köktendincilik:
Modernite'ye Karşı Bir Meydan Okuma 193

Sonuç

KENDİ ADINI KOYMAYA CESARET ETMEK 209

NOTLAR 218

KAYNAKÇA 235

Önsöz

❖

Elinizdeki kitap, bir doktora tezi (AÜSBF - Siyaset Bilimi) olarak hazırlandı; dolayısıyla, akademik bir çalışmanın tüm olumsuzluklarını ve dezavantajlarını taşıyor. Ancak, tezin yazımının olmasa bile, araştırma ve zihinde olgunlaştırma sürecinin epey uzun bir zaman dilimine yayılmış ve oldukça geç bir yaşta kotarılmış olmasının getirdiği bazı avantajlar da yok değil. Bir kere, insanın olgunluk ve özgüven düzeyi ister istemez biraz artmış oluyor (özellikle ikincisi, kadınlar açısından önemli; ve bu niteliği görece geç bir yaşta kazanabilmemiz, başlı başına düşündürücü). Bu ise, gerek içerik, gerekse dil açısından daha cesur ya da serüvenci bir tutum alınabilmesini kolaylaştırıyor. Bu tezi yazarken, kendimi olayların ve dilin akışına kaptırdığım çok oldu. Elimdeki malzeme, özellikle eski yaratılış mitosları ve üç kutsal kitabın dili, böyle bir kaptırışa elbette çok yatkındı. Dolayısıyla, yazım aşaması, sancılı da olsa, yer yer epey keyifliydi.

Ne var ki, aynı şeyi içerik açısından söylemem mümkün değil. Ataerkilliğin yalnızca köklerinin değil, bugün hâlâ varolduğu yetmiyormuş gibi her gün durmadan yeniden üretilen kalıplarının, en azından altı bin yıldır değişmediğini görmek, insanda gerçekten umutsuzluk ve karamsarlık yaratabiliyor. Belki de bu yüzden; yani bir tür, karamsarlıkla baş etme yolu olarak, bu tezi yazıp ortaya çıkarmak istedim. Size düşman bir şey hakkında bilgi sahibi olmak, onun üzerinde belli bir güç sahibi olmuşsunuz ve onunla baş edebilirmişsiniz gibi bir duyguyu da beraberinde getiriyor. Tezde, Foucault'ya dayanarak teorik bakımdan temellendirmeye çalıştığım bu savın, son derece gündelik ve sıradan bir pratiklik düzeyinde de işe

yaradığını düşünüyorum. En azından, bana iyi geldi! "Umut ilkesi"ni ayakta tutmamız gerekiyor; başka çaremiz yok.

Biraz da çalışmanın kendisine bakacak olursak; din, bireysel ya da kolektif insan yaşamının en derin yönleriyle ilgili bir olgu. Dolayısıyla, insan davranışına yön veren insan *öznelliğini* kavramak istediğimizde, dini de incelememiz gerektiği açık; insana özgü her olgu gibi din de, inanç düzleminde bir tartışmaya girişilmeksizin, tarihsel ve toplumsal bir incelemeye tabi tutulabilir. Ve böyle bir incelemeye giriştiğimizde, hemen her konu gibi dinin de, toplumsal cinsiyet bölünmesinin iki kutbu, yani kadınlar ve erkekler açısından farklı anlamlar taşıdığı gerçeğiyle yüz yüze geliyoruz. Özellikle kadınların dinle ilişkisi, her zaman çok karmaşık, çelişkili ve gerilimli olagelmiş. Din, bir dizi simgesel biçim ve imge yaratır; bir kültürün dinsel gelenekleri, o kültürün ifade biçimleri ve anlam yaratma süreçlerinin parçasıdır. Bu nedenle, topluma ve kültüre ilişkin feminist araştırmalar, kadınların ikircikli bir ilişki içinde bulundukları din olgusunu çözümlemeye cesaret etmedikleri takdirde, eksik ve yüzeysel kalmaya mahkûmdur.

Din olgusunu ve kadınlar ile din arasındaki ilişkiyi incelemeye giriştiğimizde ise, çözümü zor sorunlarla karşılaşıyoruz. Bir kere din, teoride ve pratikte farklı olabilir; yani farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda insanlar tarafından hem algılanışı, hem de uygulanışı farklı olabilir. İkincisi, kadınlardan sanki bütünsel ve birörnek bir kategoriymişler gibi söz etmek yanıltıcı; çünkü kadınlar aslında sınıfsal, ırksal, ulusal, etnik ve dinsel ayrımlar içinde ***bölünmüş*** olarak yaşıyorlar. Ayrıca, kadınlar, erkek-egemen toplumların sınırlamaları içinde yaşamak zorunda kalmış olsalar bile, ataerkil kültür içinde kendine özgü bir kadın kültürü yaratma ve yaşatma olanağı da her zaman varolmuş. Çünkü kadınlar, tarihin "kurban"ı oldukları kadar, onun yapımına katkıda bulunan etkin özneler durumundalar. Bu anlamda, baskı ve egemenlik yapıları aynı zamanda direnmenin de odakları ve bu gerçek, din de içinde olmak üzere, herhangi bir toplumsal/tarihsel olgunun basitleştirici ve indirgemeci yorumunu geçersiz kılıyor.

Kadınların öznelliklerini, yani kendilerini ve çevrelerindeki dünyayı nasıl algıladıklarını anlama çabası ise, işi daha da karmaşıklaştırıyor. Oysa, din olgusunu ve dinin belli dönemlerde kadınlara neden çekici geldiğini anlayabilmek açısından, bu, zorunlu bir çaba;

çünkü din, belki de her şeyden daha çok, bir anlam ve anlamlandırma sistemidir. Diğer yandan, dini yaşayan insanların öznel algılamalarının ötesinde, dinin nesnel yönleri ve işlevleri de vardır: Son derece etkili bir meşrulaştırma ve şeyleştirme aracı olması; katı toplumsal cinsiyet ayrımlarının ve kalıplarının oluşturulup pekiştirilmesinde oynadığı rol; kadının bağımlılığının ve aşağı konumunun bütün tektanrılı dinlerde ortak olan ifade ediliş biçimi ve bu bağımlılığın değişmez kılınması, vb.

Bu çalışma, kadınların dine yönelişlerinin nedenlerine de değinmekle birlikte, esas olarak, dinin yukarıda sözünü ettiğim nesnel anlamı ve işlevleri üzerinde odaklaşıyor. Çünkü tektanrılı dinlerin somut içeriğinde yansıyan nesnel anlamı ele alarak –*dinsel ideolojinin, farklı tarihsel/toplumsal koşullarda farklı biçimlerde eklemlenebileceğini ve dolayısıyla değişik uygulamalara yol açabileceğini* göz ardı etmeksizin– dini, bir baskı ve iktidar söylemi olarak çözümlemek mümkün. Ayrıca, dinsel ideolojinin incelenmesi bağlamıyla sınırlı olmak kaydıyla, "kadınlar"ı bütünsel bir kategori olarak ele almanın meşruluğunu da savunmanın mümkün olduğunu düşünüyorum. Çünkü dinsel metinler bize, kadınlar arasındaki ayrımları göz ardı eden ve kadınların özgün bireyselliğini tanımayan bir "kadın" kalıbı sunarlar ve dahası, bunun kabul edilebilir tek tanım olduğunu öne sürerler.

Kadınların tektanrılı dinler karşısındaki konumunu karşılaştırmalı bir teorik yaklaşım içinde ele almaya giriştiğimizde, kaçınılmaz olarak, toplumsal cinsiyet ile toplumsal iktidar ve denetim olgusu arasındaki ilişki de gündeme geliyor. Bu bağlamda, tarihsel olarak insan bedenine –özellikle de kadın bedenine– ve bedensel varoluşa yüklenen anlamlar ve varoluşun "başlangıcı" ya da kutsal kitapların "yaratılış" adını verdikleri şey üzerinde durmak gerekir. Dolayısıyla da, insan düşüncesinin çoktanrılılıktan tektanrılılığa geçişi sürecine eşlik eden toplumsal/kültürel dönüşümün cinsiyetlerarası ilişkilere nasıl yansıdığını, cinsiyet kalıplarına nasıl bir somut içerik kazandırdığını ve bunun toplumsal iktidar ilişkileri açısından yol açtığı sonuçları ele almak zorunluluğuyla karşılaşırız.

Böyle bir yaklaşım, her üç tektanrılı dinde Tanrı'nın cinsiyetinin neden erkek olarak kavramsallaştırıldığı; bunun kadın ve erkek kimlikleri, otoritenin niteliği ve iktidar yapılarına ilişkin düşüncelerimizi nasıl etkilediği; varolan toplumlarda kadınların soyu üretme gü-

cünün neden küçümsendiği, buna karşılık ve karşıt olarak, erkeklere atfedilen "kültür ve uygarlık yaratma" özelliğinin neden yüceltildiği gibi sorulara yanıt aranması gereğini de beraberinde getirir.

Dolayısıyla bu çalışmada, yukarıdaki sorulara yanıt arayarak ve indirgemeci yorumlardan kaçınmaya çalışarak, tektanrılı dinler ile kadınların statüsü arasındaki ilişkiyi araştırmaya yöneldim. Bu amaçla, "Giriş" bölümünde kullandığım temel kavramları ve yaklaşımı açımlamaya çalıştım; din ile toplumsal cinsiyet olgularını kavrayan bir teorik çerçeve içinde, konunun gereği olan çok bilimdallı bir yöntemin kullanıldığı ve dinsel söylemin Foucaultcu anlamda bir iktidar söylemi olarak ele alındığını vurguladım. Bunun yanı sıra, iktidar yapılarının aynı zamanda direnme odakları da olduğunu savunarak, kadınların, kendilerini denetleyen bir baskı söylemi ve pratiği olan din çerçevesinde bile, direnme olanaklarının bulunduğuna dikkat çektim.

Tektanrılı dinin *genesis* koşullarına ve kendi "yaratılış" öykülerine bakıldığında, can alıcı noktanın, kadının doğurganlığı dolayısıyla varolan can verme gücünün "ideolojik" olarak elinden alınıp, tek erkek tanrıya ve onun aracılığıyla "yeryüzü erkeği"ne aktarılması olduğu görülüyor. Bu dönüşümün kadınlar açısından belki de en önemli ve olumsuz sonucu, kadının fiziksel olarak elinden alınamayan doğurganlığının küçümsenmesi, soyu üretme yetisinin karşısına erkeklere özgü olduğu öne sürülen kültür yaratma yetisinin çıkarılması ve kadının yeni bir can yaratma özelliğine sahip bedeninin – tam da bu nedenle– kirli sayılarak lekelenmesi ve denetlenmesinin meşru görülmesi. Erkeğin üremede oynadığı rolün, "tanrının dünyayı yaratma" eyleminin fani düzlemdeki yansıması olarak görülmesi; erkek tanrı ile ölümlü erkek arasında kurulan bu bağlantı, ataerkil sistemlerde erkeğin gücünün çok önemli bir bölümünü ve temel ideolojik payandasını oluşturur. Bu nedenle, Birinci Bölüm'de, kadın doğurganlığının açık seçik olgularından uzaklaşılarak can verme yetisinin tek erkek tanrının "söz" kudretine aktarılması ve onun dolayımıyla da yeryüzündeki erkeğe geçirilmesi süreci ideolojik düzlemde ele alınıyor. Bu süreç sonucunda kadın, salt bir taşıyıcıya; erkeğin canlı tohumunu barındırıp besleyen cansız toprağa indirgenir.

İkinci Bölüm'de ise, aynı sürecin toplumsal pratiğe yansıyan, kadının statüsünün düşmesi ve bağımlı kılınarak denetlenmesi boyutu

üzerinde duruluyor. Bu olgunun benzer ve ortak toplumsal/hukuksal/kültürel özelliklerini, hem ataerkil sistemin hem de üç büyük tektanrılı dinin beşiği olan Ortadoğu'nun çeşitli kültürlerinde izlemek mümkün. Dolayısıyla, karşılaştırmalı bir yaklaşım, dinsel kültürler arasındaki farklılıklar kadar, hatta onlardan daha çok, benzerlik ve süreklilikleri gündeme getiriyor ve kadınlara ilişkin anlayışların, bu benzerlik ve süreklilikler içinde en belirgin ve direngen öğe olduğunu çarpıcı bir biçimde gözler önüne seriyor.

Ataerkil sistemin ortaya çıkıp kurumlaşması ve tektanrılı dinin egemen olması sürecinin bir diğer önemli boyutunu, Eski Yunan'da ruh-madde, Hıristiyanlık'ta ise ruh-beden biçimini alan hiyerarşik ikiliğin derinleşmesi ve kadının bu karşıtlığın "aşağı" sayılan kutbuyla, yani beden ile özdeşleştirilerek onun bedeni üzerinde toplumsal denetim uygulanmasının meşrulaştırılması oluşturur. Üstelik bu, zaman zaman öne sürüldüğü gibi, yalnızca Batı Hıristiyan geleneğine özgü bir olgu değildir. İslami kültürde de, kadının bedenle ve bedensel arzuyla özdeşleştirilerek "fitne" yaratma özelliğinin bulunduğunun varsayılması, onun toplumsal olarak denetlenmesinin ve bu denetimin en somut göstergesi olan örtünmeye zorlanmasının "meşru" gerekçesini meydana getirir. Üçüncü Bölüm'de ele alınan bu konunun da karşılaştırmalı bir yaklaşımla incelenmesi, Hıristiyan ve İslami söylemler arasındaki benzerliklerin en çarpıcı olanının, gene kadınlara ilişkin anlayışlar olduğunu bir kez daha ortaya koyuyor.

Kadının ikincilliğinin doğal kabul edilerek bunun onun bedeninin denetlenmesinin meşru gerekçesi sayılması, her üç tektanrılı dinin ortak özelliği. Bu ortak özellik, tarihsel ve coğrafi olarak üç geleneğin de aşağı yukarı aynı ya da birbirine yakın topraklarda ve benzer maddi koşullarda benzer gereksinimlere yanıt olarak doğup gelişmeleriyle açıklanabilse bile, ilginç olan, *bugünkü* ifadelerinde de kadınlara ilişkin tutum ve anlayışı odak almaları. Nitekim Dördüncü Bölüm'ün konusu olan günümüzdeki Protestan ve İslamcı köktendinciliğe ilişkin çözümleme, her iki dinsel canlanışın da kadının konumu ve denetimi üzerinde yoğunlaştığını ve köktendinciliğin, kendisini, toplumsal cinsiyet ve kadının "doğru" toplumsal rolü aracılığıyla meşrulaştırdığını sergiliyor. Karşılaştırmalı yaklaşım, bu konuda da, partikülarizme ve oryantalizme düşülerek dinsel canlanışı salt İslam'a özgü bir olgu olarak görme yanılgısına engel olu-

yor ve köktendinciliğin, İslam'ın "egzotik" alanıyla sınırlı ve anlaşılmaz bir şey olmadığının görülmesine yardım ediyor. Tersine, dinsel yeniden canlanma, moderniteye karşı dünyanın her yanında karşılaşılabilen bir meydan okumanın parçası. Ancak, Protestan ve İslamcı köktendincilik arasındaki benzerliklerin ve ortak noktaların belirtilmesi, iki olgu arasındaki canalıcı bir farklılığın gözden kaçmasına da yol açmamalı. Nitekim, Dördüncü Bölüm'de ortaya koymaya çalıştığım gibi, devletin laik olduğu Amerika'da köktendinci bir harekete katılmak kadınlar açısından bir "seçim" sorunu olduğu halde; bir şeriat devleti olan İran'da, ya da devlet ile erkek müminin çıkarlarının özdeş olduğu ve bu çıkarların hem dinsel ideoloji, hem de fiziksel güçle korunduğu herhangi bir dinsel/toplumsal çerçeve içinde kadınlara tanınan, seçme özgürlüğü değil, dinin kutsal aylasıyla çevrelenmiş bir "kader".

Her türlü tarihsel ve toplumsal araştırma, araştırmacının içinde yaşadığı koşullardan, teorik referans çerçevesinden ve dünya görüşünden esinlenir ve etkilenir; dolayısıyla, bu anlamda ve ölçüde, her araştırma kişisel bir özellik taşır. Nitekim, beni kadınlar ile din arasındaki ilişkiyi araştırmaya yönelten nedenler, laik olmakla birlikte İslami kültürün egemen olduğu bir ülkede kadın olmanın yol açtığı varoluşsal sorunlardan ve kaygılardan kaynaklanmaktaydı. Bu sorunlar ve kaygılar, tezin öznel ve nesnel nedenlerle kapsamak durumunda kaldığı yıllar boyunca azalmak şöyle dursun, ne yazık ki daha da arttı. Aynı süreç boyunca, gerçeğin karmaşıklığının; basitleştirici ve indirgemeci bakışlarla bu karmaşıklığı kavramanın olanaksızlığının; ayrıca, toplumsal olaylarda insan öznelliğinin oynadığı rolün büyüklüğünün, giderek daha çok ayırdına vardım. Bu kavrayış, özellikle kadınların kendilerini ve çevrelerindeki dünyayı nasıl algıladıklarına ve anlamlandırdıklarına ilişkin duyarlığımın derinleşmesine de yol açtı.

Ne var ki, kadının özgürleşmesi açısından en temel ölçütün *seçme hakkının varlığı ve genişletilmesi* olduğunu düşünen bir kadın olarak, aynı süreç boyunca, dinin ne denli güçlü bir meşrulaştırma aracı olduğunu, kadınları tek bir "kadınlık" kalıbı içine hapsederek bağımlılıklarını içselleştirmelerinde ne denli etkili olduğunu da giderek daha fazla kavradım. Bu bağlamda, özgürleşme ve kendini gerçekleştirme çabası içindeki bütün kadınların *ve* erkeklerin, bir ideoloji olarak tektanrılı dinlerin insan yaşamını sınırlandırma, in-

sanı kendisine yabancılaştırma ve verili düzeni koruma işlevleri üzerinde düşünme; bu dinlerin dayattıkları toplumsal cinsiyet kalıplarını ve eşitsiz cinsiyet ilişkilerini sorgulama; kısacası, din olgusuyla bir hesaplaşma gereksinmesiyle yüz yüze olduklarını düşünüyorum. Bu nedenle, "Sonuç" bölümünde, "Giriş"te değindiğim bazı kavramlara geri dönerek, din içinden direnmenin mümkün ve değerli olduğunu teslim etmekle birlikte, dinin değişmez tanımlar koyan sınırlandırıcı etkisinden kurtularak "kendi adımızı kendimiz koymamız" ve bilgi ağacının yasak meyvesine olduğu kadar, "ad koyma kudreti"'ne de sahip çıkmamız gerektiğini savunuyorum.

Başta, çok geç bir aşamada tez danışmanlığımı kabul etme nezaketini gösteren Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları olmak üzere, bu çalışmanın ortaya çıkabilmesinde teşekkür borçlu olduğum çok kişi var. Prof. Dr. Necla Arat, son üç yıl boyunca, bu tezin biteceğine olan inancını yitirmeyerek sabırlı desteğini esirgemedi ve yazdıklarımı okuyarak görüş ve eleştirilerinden yararlanmamı sağladı. Kendisine çok teşekkür ediyorum. Ailem ve arkadaşlarım da, bıkmadan bana destek oldular ve hep yüreklendirdiler; kızım Aslıgül, üzerimdeki en etkili disiplin aracı olan "hâlâ mı bitmedi, anne!" cümlesini yılmadan tekrarladı ve bana sonsuz sayıda kahve pişirdi; sevgili kardeşim Dr. Ali Tanör, ve Andreas Kremer, birçok gece uykusuz kalmayı göze alarak tezin yazım ve düzeltim işleriyle uğraştılar. Hepsine içtenlikle teşekkür ederim. Ancak, en büyük borcumun, bana en değerli şey saydığım başını dik tutma ve boyun eğmeyip direnme ruhunu miras bırakan rahmetli anneannem Melek Gökmen'e ve onun kuşağının kadınlarına karşı olduğunu düşünüyorum. Osmanlı İmparatorluğu'nun şeri düzeni içinde yetişip Kurtuluş Savaşı'nın acıları ve altüst oluşları içinden geçerek, Cumhuriyet'in ilk cesur kadın kuşağını oluşturan ve peçelerini açıp yüzlerini gün ışığına çevirmeye, erkek egemenliğinin en belirgin simgesi olan çarşaflarını çıkarmaya ve yaşamlarını değiştirmeye cesaret eden ve bu arada kızlarının ve onların kızlarının kendilerine daha özgür bir gelecek çizmelerine destek veren o kadınlar kuşağı olmasaydı, bu tez yazılamazdı.

❖

Giriş

Din, Kadınlar ve Direnme

❖

Genel Çerçeve

Tarihsel ve toplumsal bir gerçeklik olarak ele aldığımız din olgusu ile kadının statüsü arasındaki ilişkiye baktığımızda, bu ilişkinin çoğu zaman açık seçik ve doğrusal, ama bazen de çelişkili ve gerilimli olduğunu görüyoruz. Din, içinde yer aldığı farklı toplumlarda, o toplumun özelliklerine uyum sağlayarak ve karşılığında o özelliklerin bazılarını değiştirerek, farklı biçimlerde eklemleniyor. Dolayısıyla, hangi din sözkonusu olursa olsun hiçbir dinsel dogmanın başlangıçtaki saf halinde kalmadığını, daima toplumların maddi koşullarından kaynaklanan farklı özelliklerince değişime uğratıldığını söyleyebiliriz. Bu nedenle de, gene hangisi sözkonusu olursa olsun, belli bir dinsel toplulukta kadınların durumunu ve statüsünü incelerken yalnızca dinsel dogmanın özelliklerini değil, o toplumun ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel bütün koşullarını göz önünde tutmak gerekir.

Kadının statüsü ve eşitliğinin göstergelerine ilişkin çok geniş ve çeşitli bir literatür bulunmakla birlikte, genel olarak kabul gören bazı tanımlar da vardır. Örneğin, hangi toplumsal sistem ve hangi gelişme düzeyi sözkonusu olursa olsun, kadının hem kamusal hem de özel alandaki statüsü, (a) kadınların güç ve otoritesine ve (b) toplumun kadınlar için uygun ve kabul edilebilir bulduğu rollere bakarak tanımlanmaktadır. Kadınların erkekler karşısındaki eşitliği de, (a) erkeklerle karşılaştırmalı olarak kadınların etki, güç ve otorite uygulayabilme yetenekleri ve (b) her iki cins için uygun görülen (ve izin verilen) toplumsal eylem ve toplumsal rol parametreleri tarafından ölçülmektedir. Ayrıca, herhangi bir toplumda "kadınların durumu-

nun; toplumsal ilişkilerin ideoloji, ailenin rolü, toplumsal rol, ekonomik rol, eylem alanı ve yasak eylem alanı vb. tüm öğelerinin entegre olduğu tutarlı ve bütünsel bir yapı görünümü verdiği" de kabul edilmektedir.[1] Amal Rassam'ın tanımı ise, aynı yaklaşımı biraz farklı bir biçimde ifade ederek, kadının statüsünün şu üç boyut göz önüne alınarak belirlenmesi gereğine işaret etmektedir: (a) İktidarın toplumsal örgütlenmesi, (b) kadın bedenini denetleyen ideolojik ve kurumsal araçların niteliği, (c) toplumdaki cinsel işbölümü ve roller.[2] Bu tanım, kadın bedenini denetlemenin en etkili ideolojik ve kurumsal araçlarından biri olan din ile kadının statüsü arasındaki ilişkiyi belirginleştirmesi açısından özellikle önemlidir.

Günümüzde kadınların karşı çıktıkları ve mücadele etmek zorunda kaldıkları birçok sorun, kadın ve erkek kimlikleri ve rolleri konusunda toplum ve kültür tarafından belirlenmiş önkabuller ve kalıpyargılarla, başka bir deyişle toplumsal cinsiyetle (*gender*)* ilişkilidir. Bu, toplumsal olarak verilmiş kadınlık ve erkeklik kalıpları ve imgeleri, varoluşumuz açısından canalıcı bir önem taşır. Bu imgeler, dinlerin ve kültürlerin uzun yüzyıllar boyunca oluşturduğu geleneklerin hem ürünü, hem de parçasıdırlar. Kendilerini dindar saymayan insanlar bile, bu imgeleri benimserler, onlar aracılığıyla

* Toplumsal cinsiyet (*gender*); biyolojik cinsiyetten farklı olarak, toplumsal ve kültürel olarak belirlenen ve dolayısıyla içeriği toplumdan topluma olduğu kadar tarihsel olarak da değişebilen "cinsiyet konumu" ya da "cins kimliği"dir. Toplumsal cinsiyet yalnızca cinsiyet farklılığını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda cinslerarasındaki ***eşitsiz güç ilişkilerini*** de belirtir. Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları (*Gender Studies*) ise, "kadınlık ve erkeklik kalıplarını ve bunların toplumun her alanındaki etkilerini araştırmaya yönelik karşılaştırmalı bir sosyal bilim metodolojisi" olarak tanımlanmakta ve son on yılda, başta tarihçilik alanında olmak üzere toplumsal bilimlerde yeni ufuklar açan bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. (Bu konuda bkz. J. W. Scott, "Gender: a Useful Category of Historical Analysis" ("Toplumsal Cinsiyet: Yararlı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi"), *American Historical Review*, 91, 5, 1986; J. W. Scott, *Gender and The Politics of History* (*Toplumsal Cinsiyet ve Tarih Politikası*), Columbia University Press, 1988; E. Gross, "What is Feminist Theory?" ("Feminist Teori Nedir?"), C. Pateman ve E. Gross, derl., *Feminist Challenges* (*Feminist Meydan Okumalar*), Allen & Unwin, 1986; Abel, E. ve Abel, E. (derl.), *Women, Gender and Scholarship* (*Kadınlar, Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Alanı*), University of Chicago Press, 1983. Ayrıca Georges Duby'nin son yıllarda Türkiye'de de yayınlanan yapıtları, özellikle tarih alanında toplumsal cinsiyet kategorisinin uygulanışının getirdiği somut açılımlara yetkin örneklerdir.)

düşünürler ve gene onlar aracılığıyla kendilerini "kurarlar". Din, özellikle de tektanrılı dinler, bu kalıpları ve imgeleri oluşturmada ve onların insanlar tarafından benimsenerek içselleştirilmesini sağlamada belirleyici bir rol oynar; çünkü, bu kalıpların mutlak ve değişmez, başka bir deyişle "kutsal" olduğunu vazeder. İnsanlığı, kadın ve erkek olarak biyolojik, fiziksel ve manevi açıdan önceden belirlenmiş bir biçimde kesin olarak ikiye bölen dinsel anlayış, belirsizlikle dolu ve düzeni her an bozulabilecek bir dünyaya, Tanrı'nın ve onun yaratısı olduğu varsayılan Doğa'nın getirdiği "kesin düzen"in simgesel ifadesidir.

Dinsel dünya görüşleri, inananlar topluluğunun sınırlarını aşıp, toplumun egemen kültürel akışına dahil olurlar ve dindar olmayanlar da içinde olmak üzere, insanların bilinçlerini ve gündelik yaşamlarını derinden etkilerler. Dünyevi ve ilahi alanlar arasında kültürel bir ayrım yapılsa bile, bu iki alan birbiriyle ilişkilidir ve aralarında simgesel bir alışveriş sürüp gider. Dinsel kültürün yaydığı değerler ve imgeler, gerçeklik hakkında bize anlattığı öyküler ya da mitoslar, tanrısal alanın tasavvur ediliş biçimi ve bunun çevresinde örülen tasarımlar, hep, o kültürde yaşayan kadınların rolleri, statüleri ve imgeleri ile yakından bağlantılıdır. Bu bağlamda, dinin, kadınları, aileyi ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini kapsayan ideoloji ve pratikleri bütünleştirici (homojenleştirici) bir etki yaptığını söyleyebiliriz. "Hıristiyanlık'ta ya da İslam'da kadın" olgusundan söz edebilmemiz de, işte bu bağlamda mümkün olmaktadır.

Bir kültürün gelenekleri, onun ifade biçimleri; anlam ve imge oluşturma ve düzenli bir dünya, bir kozmos yaratma süreçleridir. Üstelik, bu düzenli bir dünya yaratma "düşüncesi", toplumsal ve sınıfsal ilişkiler ile cinsiyet ilişkilerini kapsar. Bir kültürün "ethos"u ya da dünya görüşü, kadın imgelerini de içerir ve bunlar kültürün bütünü açısından kadınlara ilişkin düşünceleri biçimlendirmede büyük rol oynarlar. Sözkonusu imgeler ise çoğunlukla dinsel kaynaklıdır ve gene çoğunlukla kadınların kendileri tarafından değil, erkekler tarafından oluşturulmuşlardır. Bu bağlamda, kadınların kendi kendilerini tanımlamaları, kendi kimliklerini özerk bir biçimde oluşturmaları, kısacası *kendi adlarını kendilerinin koyması* sözkonusu değildir. İşte bu gerçek ile ataerkil sistemin yerleşmesi ve tektanrılı dinin doğup kurumlaşması arasında, bu tezde ortaya koymayı ümit ettiğimiz, sıkı bir bağ vardır.

Kadınlar, egemen kültürün oluşturduğu "kadın imgeleri"ni kendi içlerinde taşırlar ve değişim yolunda ilerlerken yalnızca dışsal baskı ve engellerle değil, kendi içlerinde taşıdıkları bu egemen kültür tanımlarıyla da mücadele etmek zorunda kalırlar. Üstelik bu egemen imgeler ve kalıplar, toplumsal değişmenin daha elle tutulur, somut hedeflerine ulaşıldıktan çok sonra bile varlıklarını sürdürürler; çünkü bilincimizin en derin katmanlarında yer etmişler ve çoğu kez farkında olmadığımız ölçüde kimliğimizi biçimlendirmişlerdir. Bu kalıpların değişmesi ise, büyük ölçüde, yerlerine yenilerinin konmasıyla mümkündür. İşte bu noktada, kadınların karşısına çıkan en büyük engellerden biri, hem en güçlü imge yaratma kaynaklarından, hem de en güçlü meşrulaştırma (dolayısıyla da içselleştirme) araçlarından biri olan, dindir.

Kadınlar, kendi kimliklerini özgürce tanımlamak ve toplumda özerk bireyler haline gelmek istiyorlarsa "lanetli Havva" ya da "fitne yaratan kadın" imgelerinden kurtulmak zorundadırlar; bunu yapabilmek için de özellikle tektanrılı dinler ve onların kültürün her alanına sinmiş verili toplumsal cinsiyet kalıplarıyla hesaplaşmaları zorunludur. Bu nedenle, dinin doğasını ve işlevini anlamak, belki de en başta kadınlar açısından önemlidir.

Din: Etkili Bir Meşrulaştırma Aracı

Din, genel olarak, kutsal bir dünyayla ilgili inanç ve pratikler sistemi olarak tanımlanabilir. 20. yüzyılda din ve onunla birlikte laikliğe ilişkin sosyolojik analizler Emile Durkheim ile Max Weber'e çok şey borçludur. Weber, insanı "anlam peşinde koşan hayvan", Durkheim ise "topluluk inşa eden hayvan" olarak tanımlarlar. Ama dinin anlam verme işlevini vurgulayan birinci yaklaşım ile dini toplulukla özdeşleştiren ikinci perspektif arasında kesin bir karşıtlık sözkonusu değildir.

Durkheim için din, insanın kendi dışında algıladığı ve onu hem kısıtlayan, hem de destekleyen bir güçtür. Bu "güç" aslında toplumun kendi gücüdür; dolayısıyla din de, toplumun kendi kendisi hakkındaki bilinci olmaktadır.[3] Bu bağlamda, dinsel düşünceler, kolektif gerçeklikleri yansıtan kolektif düşüncelerdir ve dünyanın kutsal ve yersel (dünyevi) olarak ikiye bölünmesine dayanırlar. Dinsel

ritüeller ise, "topluluk"un birleşik niteliğini, topluluk ruhunu yansıtır.[4] Bu noktada, Durkheimcı yaklaşımın, toplumun/kolektifin kendi içindeki ayrışmaları ve farklılıkları, eşitsizlik ve baskı ilişkilerini dikkate almadığına işaret etmek gerekir.

Weberci yaklaşımda ise din, bir anlamlandırma sistemi olarak dünyayı açıklamaya yarayan bir araçtır; başka bir deyişle din, son tahlilde, insanlığın varoluşsal sorunlarıyla ilgili ve bu dünyaya yönelik bir olgudur. Weber'i izleyen Clifford Geertz de, dinin bir kültürel sistem olduğunu savunur; başka bir deyişle din, insanların kendi yaşamlarını düzenledikleri ve yorumladıkları bir açıklama sistemidir: "İnsanlar, dinsel simgelere, yalnızca dünyayı yorumlamak için değil, aynı zamanda yorumlanabilirlik sorunuyla başetmek için de başvururlar".[5]

Genel olarak simgelerin algılanması ve yorumlanması, toplumsal ve tarihsel olarak belirlenir; yani topluma ve zamana göre değişir. Oysa, yalnızca kutsal olanı değil, insan yaşamının tümünü kucaklayan din, gerçekliğin mutlak anlamını tanımladığını iddia etmekle kalmaz, aynı zamanda bu gerçeklikle uyum içinde olabilmeleri için insanların (bu dünyada) nasıl yaşamaları gerektiğini de söyler. Böylece, "anlamlandırma" ile, ahlaki bir kesinlik olarak "düzen verme" arasında bir gerilim ortaya çıkar.

"İlahi ve ebedi hakikat"i vazeden dinin, aslında toplumsal ve tarihsel olarak belirlenen gerçeklik yorumlarını, sabit ve değişmez teorik reçetelere ve pratiklere bağlaması kaçınılmazdır. Şerif Mardin, genel olarak dinin, "belirli bir toplumun mekanizmalarını devam ettirmeyi sağlayan, öğrenilmiş fikri kalıplardan biri olduğunu" ve toplumsal yapı unsurlarının değişmeden kalması işlevini gördüğünü belirtmektedir.[6] Nicholas Abercrombie de, dinin, tarihsel olarak "en başarılı simgesel evren" olduğunu söyler. Bu simgesel evren, iyice soyut niteliğiyle son derece kapsamlı bir meşrulaştırma aracına dönüşür:

> Din, etkili bir meşrulaştırma aracıdır, çünkü her türlü deneyimin anlamlı bir yere oturtulduğu düzenli ve total bir dünya yaratır. Ayrıca din, dünyanın, insan iradesinden bağımsız bir olguymuş gibi görünmesini sağlar; ama bu işlevi ne kadar iyi yerine getirirse, o kadar yabancılaştırıcı bir güç haline gelir. Çünkü din tarafından meşrulaştırılmış bir dünyanın özerklik ve baskıcılık niteliği arttıkça, insanın bu dünyayı yaratma ve sürdürmede kendi oynadığı rolü gözden kaçırması da artar. Böylece din, çok etkili bir şeyleştirme aracına dönüşür. [7]

Elbette, yabancılaştırma ve meşrulaştırma işlevi gören tek araç, din değildir. Nesnel ve kuşatıcı bir açıklama sunma iddiasındaki tüm meşrulaştırıcı ideolojiler de aynı niteliği taşır. İşte bu yüzden, "global" ve "total" teorilerden kuşku duyan Fransız filozofu Michel Foucault, yerel olana, yaşanmış deneyime, tarihsel olana bağlı kalmak ister. Ona göre tarih bir bilgi/iktidar morfolojisidir; Bilgi'nin içinde taşıdığı hakikat payından çok, iktidara ilişkin etkilerine önem verir. Söylemin pratiği nasıl biçimlendirdiğine, Bilgi'nin tarihte nasıl bir maddi güç haline geldiğine dikkat çeker.[8] Bu anlamda bir bilgi/iktidar söylemi ve aynı zamanda da etkili bir simge yaratma kaynağı olan tektanrılı dinin, tarihte, kadınların baskı altına alınması ve eşitsizlikçi tanımlamaları benimsemelerinin sağlanması açısından oynadığı rol, gerçekten dikkate değerdir.

Düşünce ile Toplumsal Gerçeklik Arasındaki İlişki

Bu noktada, düşünce ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiye de değinmemiz gerekir. Ataerkil sistemin ortaya çıkıp yerleşmesi ile tektanrılı dinin doğuşu ve kurumlaşması arasındaki ilinti bağlamında ele aldığımız bu ilişki konusunda, geçmişi çok gerilere giden bir tartışma vardır. Bu tartışmanın bir yanında, evreni düşüncelerin yönettiğini ve toplumsal gerçekliği de ilk elde onların biçimlendirdiğini savunanlar yer alır. Bu görüşe göre, büyük dinsel sistemler ya da siyasal ideolojiler, insanları kendi tasarımları doğrultusunda biçimlendirirler. Tartışmanın diğer yanında ise, bir toplumun, o toplumun üyelerinin onun hakkında geliştirdiği düşüncelere indirgenemeyeceği görüşü vardır: Toplum gerçekliğe, öncelikle de maddi gerçekliğe ve bunu düzenleyen toplumsal ilişkilere değgin düşüncelere bağımlı olmaksızın, kendi başına vardır.

Düşünceler ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişki, karşılıklı, diyalektik bir ilişkidir. Her türlü düşüncenin içinde yer aldığı matris, gerçekliktir. Düşünceler ve ideolojiler, toplumsal gerçeklikten kaynaklanırlar; ancak, karşılığında, davranışın sınırlarını belirlerler ve deneyimin anlamını tanımlarlar. Ve hiyerarşinin egemen olduğu bir dünyada, iktidar söylemlerine dönüşerek maddi bir güç haline gelirler. Antropolog Maurice Godelier, düşünce ile eylemi ayrı

alanlara ayırmaya karşı çıkan Foucault ile aynı çizgide olmakla birlikte, bu konudaki teorik kavrayışı derinleştiren bir katkı getirmektedir.

Godelier'ye göre, her toplumsal ilişki, kendi içinde bir düşünsel, *ideel* (*sic.*) öğe barındırır; ya da başka bir deyişle, bu ilişkinin bizim bilincimizde aldığı biçimden ibaret olmayıp onun içeriğinin bir parçası olan tasarımlar içerir. Bu tasarımlar, toplumsal ilişkiler daha biçimlenmeye başlar başlamaz onların ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkarlar ve bu ilişkilerin oluşmasının koşullarından birini meydana getirirler. Burada düşünceler, toplumsal ilişkilerden önceki ya da sonraki ayrı bir *moment* değildirler. Ancak Godelier, "her yerde bir düşünsel öğe" olduğunu söylerken, hiçbir şekilde toplumsal gerçeklik olan herşeyin düşünsel olduğunu kastetmediğini de belirtir. [9]

Godelier'nin, her türlü toplumsal ilişkinin zorunlu olarak daha başından, "yanıltıcı" ya da "meşrulaştırıcı" olmayan ve şekillenme anından itibaren bu ilişkinin bir parçası olan bir düşünsel öğe içerdiği biçimindeki yaklaşımı, ideolojik bir biçim olarak din konusuna daha derin bir kavrayış getirmekte ve bu konudaki indirgemeci görüşlere yolu kapamaktadır.

Bu indirgemeci görüşlerden biri, Godelier'ye göre, dini, "kendi söylediklerinin tek kelimesine bile inanmayan rahiplerin cahil halkı kandırıp egemenliklerini sürdürmek için uydurduğu yalanlardan ibaret sayan, 18. yüzyıl Avrupa aydınlanmacılığının dar anlayışı"dır. "Tanım gereği," der Godelier, "bir mitos, yalnızca ona inanmayanlar için 'mitos'tur, ve ona ilk inananlar en başta onu 'icat' edenlerdir".[10] Aynı şekilde, dinsel ideolojinin esas işlevinin ezilen sınıflar için "toplumsal afyon" rolü oynayarak onların "devrimci potansiyellerini" azaltmak olduğunu öne süren görüşün de indirgemeci olduğunu belirtir. Gerçekten de, özellikle ekonomik ve toplumsal değişme dönemlerinde, dinin yaratıcı ve hatta devrimci bir rol oynamış olduğu anlar vardır.

Ayrıca, dini, bir toplumun üyelerini birbirine bağlayan bir "toplumsal çimento" olarak değerlendiren görüşler de tek yanlıdır. Birçok yazarın işaret ettiği gibi, dinin toplumsal bütünleştirme aracı olma işlevi her zaman kesin değildir. Toplumu bütünleştirici ve birarada tutucu bir güç gibi görünmesine karşılık, din bazen bir toplumun bölünmesine de yol açabilir. Dinin, kendisine bağlı olanları sıkıca birleştirmesi olgusu, aynı dini herkesin paylaşmadığı durumlar-

da, bölücülüğün de ötesinde yıkıcı bir rol oynayabileceğinin kanıtıdır. Özellikle farklı dinlerin varolduğu toplumlarda, dinsel çatışma, günümüz deneyiminin de ortaya koyduğu gibi, toplumsal birliği yıkıcı bir işleve sahiptir.

Sosyolog Bryan S. Turner'a göre, dinin toplumu bütünleştirici işlevini tek yanlı bir biçimde vurgulayan Durkheimcı anlayış ile, dini kitlelerin afyonuna benzeten Marksist metaforun kaba yorumları arasında herhangi bir fark bulmak çoğu kez zordur: "Her iki tür teori de, açıkça egemen ideolojilere sahip toplumlar içinde nasıl olup da çatışma, muhalefet ve başkaldırının meydana gelebildiğini açıklama yetisinden yoksundur." [11]

İşte burada, Godelier'nin sorduğu şu soru önem kazanmaktadır: Belli bir toplumda ve belli bir anda, o toplumun çoğunluğu tarafından doğru kabul edilen düşüncelerin, çeşitli azınlık grupları tarafından yanlış olarak değerlendirilmesi nasıl açıklanabilir? Başka bir deyişle, egemen ideolojinin cenderesi içindeyken ona başkaldırmak ve varolan düzene karşı "umut ilkesi"ni yükseltmek nasıl mümkün olmaktadır?

Godelier'ye göre bu umut, "düşüncenin sınırlarının ötesine geçebilen çelişmelerde ve insanların hem kendi aralarındaki hem de onları çevreleyen doğayla olan toplumsal ilişkilerinin niteliğinde ve işleyişinde" yatmaktadır. Örneğin "umut ilkesi"nin tasarımları olan ütopyalar, yalnızca düşünsel içeriklerinin farklı oluşuyla değil, aynı zamanda varolan toplumsal düzenle farklı bir ilişki içinde olmalarıyla belirlenirler. Bu ilişki, "sözkonusu düzenin işleyişinin bağrında taşıdığı çelişmelerden ve gerilimlerden kaynaklanır". [12]

Burada gene Foucault'ya başvurarak, varolan baskı biçimlerini pekiştiren ve meşrulaştıran söylemler ile bunlara karşı çıkan söylemler arasında bir ayrım yapılabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü bizzat baskının kendisi, kendi içinde çelişmeler yaratır ve bunlar da karşılığında, "ezilenlerin kendi yaşam koşullarına karşı yaratıcı bir tepki göstermelerinin" yolunu açar.[13] Ayrıca, gene Foucault'nun önerdiği türden, iktidar ve baskı söylem/pratiklerinin her birini kendi özgüllükleri içinde ele alıp çözümlemek, bu baskı biçimlerinin daha iyi anlaşılmalarını sağladığı için bunlara karşı konulmasını da mümkün kılar. Böyle bir teorik çerçeve, kanımızca, her türlü egemen ideolojinin baskıcı ve kuşatıcı niteliği kadar ona karşı direnmenin varlığını da anlamamızı sağlamakta ve bu açıdan her söylem/

pratiği kendi özgüllüğü içinde değerlendirmeye yönelen karşılaştırmalı bir araştırma yönteminin önemini ortaya koymaktadır.

Toplumsal Denetim, Beden ve Din

Engels, Durkheim ve Weber'in görüşlerine dayanan ve Foucault'nun kavramsal çerçevesinden de yararlanan Bryan Turner, dinin "materyalist bir yorumu"nu yapmaktadır. Turner'a göre, dine ilişkin materyalist bir kavrayış, dinsel inanç ve pratiklerin önemsiz olduğunu savunmak şöyle dursun, tersine dini, fiziksel ve psikolojik gerçeklik deneyimi içine yerleştirir. Dolayısıyla bu anlayış, Hıristiyan geleneğinin fizikselliği ile İslamiyet ve Museviliğin ortak İbrahimi kökenleri ile uyum içindedir. Turner, "öncelikle bedeni ve iktidarın beden üzerindeki etkilerini incelemenin daha materyalist bir tutum" olacağını savunan Foucault'yu izleyerek, toplumların üretiminde ve bireylerin yeniden üretiminde (*reproduction*) dinin oynadığı rol üzerinde durmaktadır.[14]

Dinin geleneksel işlevlerinden birinin toplumsal denetimi ve toplumsal dayanışmayı sağlamak olduğu görüşünü de reddetmeyen Turner, Durkheim'ın analizine gönderme yaparak dinin, bireyler arasında toplumsal bağlar yaratan (din: *religion* sözcüğü zaten Latince *religio*'dan türetilmiştir ve bir yükümlülük ya da *bağ* anlamına gelmektedir: "insanların din yoluyla Tanrı'ya ve birbirlerine bağlanmaları")[15] ve kutsalla ilişkili olan bir inanç ve pratikler dizisi olduğuna dikkat çeker. Burada vurgu, dinin, topluluğun (cemaatin) iç dayanışmasını sağlayıcı ve pekiştirici işlevindedir. Turner bu anlayışa, toplumda bedenin ve bedensel denetimin rolünü de eklemekte ve Batı Hıristiyan toplumunda bedenin disiplin altına sokulmasının amacının, ekonomik ve politik iktidarı korumaya yönelik bir önlem almak olduğunu savunmaktadır.

Ona göre, dinin insan yaşamı açısından taşıdığı canalıcı tarihsel ve toplumsal anlam ancak din, beden, aile ve mülkiyet arasındaki ilişkinin çok yönlü analiziyle kavranabilir.[16] Bu yaklaşımın, dinsel davranışın, sonuç olarak insanlığın varoluşsal sorunlarının çözümüne yönelik ve dolayısıyla da *bu dünyayla ilgili* bir olgu olduğunu savunan Weberci anlayışla uyum içinde olduğu açıktır.

Turner'ın din sorunsalını, bedensel bir olgu olarak cinselliğin ör-

gütlenişi aracılığıyla zenginliğin (mülkiyetin) biriktirilmesine dayandırması, *patriarki** ve toplumsal cinsiyet kavramlarını da dikkate alan bir analiz yapılabilmesinin yolunu açar; çünkü, "bu dünyada, dinin toplumsal işlevi açısından canalıcı önemdeki iki olgu, aile aracılığıyla mülkiyetin denetlenmesi ve bedenlerin toplumsal uzam içinde yeniden üretimi ve örgütlenmesidir".[17] Ataerkil ailede mülkiyetin korunumu açısından kadınların ve özellikle kadın bedeninin denetlenmesinin gereği ile tektanrılı dinin bu denetimde oynadığı rolü dikkate aldığımızda, Turner'ın teorik perspektifinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Tarihsel olarak, Hıristiyanlık, Batı toplumlarında bedenin, özellikle de kadın bedeninin denetlenmesinin esas aracı olmuştur; dolayısıyla, kadınların kurtuluşu için verilen mücadelenin, önemli ölçüde, cinselliğin dinsel kavramlaştırmalarına karşı olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bryan Turner, Katolik Avrupa'da Kilise'nin, hâlâ kadınları ikincil konumda tutan yapıların başında geldiğine dikkat çekmektedir. Elbette kadınların bedenlerini ve doğurganlık yetilerini

* *Patriarki* (ataerkil sistem), bir cins olarak toplumda kadınların ezilmesi sonucunu doğuran kurumsal ve kültürel düzenleme ve uygulamaları belirtir ve genel olarak kullanıldığında erkek iktidarı anlamına gelir; ancak bu, ataerkil sistemin örgütlenmesinin ve uygulanmasının tarihsel ve kültürel olarak farklılık gösterdiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Aksi halde, tarih dışına düşmek ve bu kavramı "cinsiyetçilik" ile eşanlamlı kullanmak tehlikesiyle karşılaşılır. Ataerkil sistem dendiğinde, yalnızca kadın emeğinin değil, aynı zamanda kadın cinselliğinin, bedeninin ve doğurganlığının denetlendiği bir toplumsal sistem kastedilmektedir. Bu sistemde esas olarak korunan erkek çıkarları olmakla birlikte, sistem, erkeklerin iradelerinden bağımsız nesnel bir gerçeklik olarak varolmaktadır. Ataerkil aile biçimi de, baba/erkek otoritesine ve soyuna dayalı ve esas olarak mülkiyetin babadan meşru oğula geçmesini güvence altına alan aile biçimidir. (Bu konuda bkz. Gerda Lerner, *The Creation of Patriarcy* (*Ataerkilliğin Ortaya Çıkışı*), Oxford University Press, 1986; ayrıca Serpil Üşür de konuya ilişkin tartışmaların kısa bir dökümünü vermektedir: *Din, Siyaset ve Kadın*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1991.) Lerner, haklı olarak, erkek egemenliğinin vurgulanmasının, kadınların daima kurban durumunda ya da her türlü etkiden, haktan ve kaynaklardan yoksun oldukları anlamına gelmediği uyarısında bulunmaktadır. Bu tezde, daha esnek bir ifadeye olanak tanıdıkları için, "*patriarki*" yerine "ataerkillik" ve "ataerkil sistem" terimlerini kullanmayı yeğledim. Türkçe'de *Patriarki* karşılığı olarak bazen *Patriyarka* terimi kullanılmaktadır. Ancak bu da *Patriarki* gibi Türkçeleştirilmemiş bir karşılık; dolayısıyla ben İngilizce aslına daha yakın olan *patriarki*'yi esas almayı doğru buldum.

denetlemeye yönelen tek dinsel gelenek, Katolisizm değildir; Protestanlık da bu açıdan yabana atılamayacak bir rol oynamıştır. Vahye dayanan tektanrılı bir din olarak İslamiyet'in, tarihsel ve teolojik olarak Yahudilik ve Hıristiyanlık ile sıkı bağları vardır ve İslam geleneğinde cinsellik, topluluk (cemaat) ve din arasındaki ilişkiyi belki de daha açık biçimde izlemek mümkündür. Tunuslu sosyolog Abdelwahap Bouhdiba'ya göre, cinselliğin işlevlerinden biri, bireyi topluluğa bağlama yetisidir. "Cinsel yaşam birleştiricidir ve İslam ümmeti... genetik yaşama dayanır. İnsanın total, toplumsal birliği, cinsel dinamizmin bir sonucudur. Buna karşılık ümmet de bireyin yönelimleri ve dürtüleri üzerine kendi gereksinimlerini, kendi eğilimlerini empoze eder."[18] İslam'a göre, cinsel işlevin kendisi kutsal olanla bağlantılıdır; Tanrı'nın gücünün kendisini aşikâr ettiği işaretlerden (*aya*) biridir. Dolayısıyla, İslam'ın kutsal kitabı olan Kuran'ın, cinselliğin düzenlenişine özel bir önem vermiş olması doğaldır.

Kutsal kitapların "vahyi"nin ve vazedilişinin boşlukta değil de, özgül tarihsel/toplumsal bağlamlarda –bunların tümünün de erkek-egemen bağlamlar olduğu unutulmamalıdır– cereyan ettiğini dikkate alacak olursak, cinselliğin düzenlenişinin genellikle kadınların bedenlerinin ve cinselliklerinin düzenlenmesi ve denetlenmesi anlamına gelmesine şaşmamak gerekir. Bu kutsal metinler, insansal/toplumsal kurgular olmaları ölçüsünde, belirli toplumsal cinsiyet rollerini ve dikotomilerini kurgulamanın, meşrulaştırmanın ve pekiştirmenin belki de en etkili ve kapsayıcı araçlarıdır.

Özellikle Batı'da laikleşme süreci sonucunda dinsel denetim pratiklerinin bir bölümü laik denetleyici pratikler içine entegre olmuşsa da dinsel kalıplar, motifler, imgeler ve uygulamalar kültürün genel akışı içine girerek aile ve cinsellik çevresinde dönen bir ahlaki söylem yaratırlar. Böylelikle, varolan iktidar ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini pekiştiren güçlü bir ideolojik silah oluştururlar. Bu, özellikle köktendinciliğin bütün biçimleri açısından geçerli bir olgudur. Çünkü, "köktendincilik, kutsal kitapları zamanın dışında ve dolayısıyla her zaman için geçerli metinler olarak sunar. Kutsal metinlerin ezeli ve ebedi nitelikte olduğunu öne sürerek tarihdışı bir dünya görüşünü yerleştirmeye yönelir".[19]

Tektanrılı Dinlerin Ortak Özelliği

Oysa tektanrılı dinin doğuşu, belli bir tarihsel ve toplumsal "*moment*"le ilişkilidir ve bu ilişki, tektanrılı dinin her üç versiyonuna da damgasını vurarak ortak özellikler göstermelerine neden olur. Aralarındaki farklılıkları ve her birinin özgüllüğünü göz ardı etmeksizin, bu birleştirici bağın, ataerkil sistemin doğuşu ve kurumlaşması ile olan etkileşim sonucunda kadını ve erkeği mutlak ve hiyerarşik bir biçimde ikiye bölen katı toplumsal cinsiyet rollerinin vazedilmesi, erkeğin üstünlüğüne dayanan ataerkil aile ilişkisinin kutsanması ve bu bağlamda kadın bedeni üzerindeki denetimin yasallaştırılıp meşrulaştırılması olduğunu söyleyebiliriz.

Tektanrılı dinler, kadınların "doğası"na, statüsüne ve rolüne ilişkin normlarını vazederken, içinde doğdukları ve karşılığında meşrulaştırıp pekiştirdikleri ataerkil sınıflı toplumlarda varolan değerleri temel almışlardır. Tarihsel gelişme içinde Eski Mezopotamya'da ortaya çıktığını gördüğümüz ataerkil sistem, egemen sistem olarak yerini sağlamlaştırdıkça, erkeklerin kadınları, özellikle de kadın bedenini denetleme ve onların üreme ve cinsellik "hizmetleri"nden yararlanma haklarını adım adım kurumlaştırdı.[20] Ataerkil sistem, bir kez kendini karmaşık hiyerarşik ilişkilerin işlevsel sistemi olarak meşrulaştırdıktan sonra toplumsal, ekonomik ve cinsel ilişkileri dönüştürdü ve bütün düşünce sistemlerine egemen olarak, özellikle cinsiyet kimlikleri ve rolleri konusunda bir dizi önkabulün yerleşmesine yol açtı.

Sözkonusu ataerkil önkabulleri ya da varsayımları şöyle özetleyebiliriz:

Kadınlar ve erkekler, yalnızca biyolojik olarak değil, ihtiyaçları, yetenekleri ve işlevleri bakımından da farklıdırlar. Ayrıca, kadınlar ile erkekler arasında, nasıl yaratıldıkları ve Tanrı'nın onlara verdiği toplumsal işlevler açısından da fark vardır.

Erkekler "doğal olarak" daha güçlü ve akılcıdırlar, dolayısıyla egemen olmak ve hükmetmek için yaratılmışlardır. Buradan, erkeklerin siyasal olanı, devleti temsil etmeye daha elverişli oldukları sonucuna varılır. Kadınlar ise, "doğal olarak" daha zayıf, akıl ve rasyonel yetenekler açısından daha aşağı, duygusal bakımdan dengesizdirler, bu da onları güvenilmez ve siyasal katılım açısından elve-

rişsiz kılar. Dolayısıyla, siyasal/kamusal alanın dışında kalmaları gerekir.

Erkekler, rasyonel zihinsel yetenekleriyle dünyayı yorumlarlar ve düzene sokarlar. Kadınlar, çocuk doğurma ve yetiştirme yetenekleri dolayısıyla günlük yaşamın ve türün yeniden üretilmesi işlevini üstlenirler. Her iki tür işlev de önemli kabul edilmekle birlikte, erkeklerin işlevinin daha üstün olduğu varsayılır. Başka bir deyişle, erkekler "aşkın" (*transcendent*) etkinliklerle, kadınlar da –alt sınıfların her iki cinsten mensupları gibi– "içkin" (*immanent*) etkinliklerle uğraşırlar. Aynı şeyi farklı bir biçimde ifade edecek olursak, erkekler ölümsüz kültür ürünleri yaratırken, kadınlar ölümlü bedenler yaratmakla daha "aşağı" bir iş yapmış olurlar!

Erkeklerin, kadınların cinselliğini ve üreme yetilerini denetleme hakları vardır; kadınların böyle bir hakkı sözkonusu değildir. Erkekler, insanlar ile Tanrı arasındaki dolayımı kuran öznelerdir; kadınlar, Tanrı'ya erkekler dolayımıyla ulaşırlar.

Bu kanıtlanmamış, kanıtlanması da mümkün olmayan varsayımlar, elbette ne doğanın ne de toplumun yasasıdır, ama çoğu kez böyle kabul edilip insanların yaptığı yasalara dahil edilmişler, tektanrılı dinlerin kutsal metinleri de bunları dogmalarına entegre ederek onlara üstelik tanrısal bir nitelik ve değişmezlik kazandırmışlardır. [21]

Yeni Bir Teorik Açılım, Yeni Bir Araştırma Yöntemi

Tarihin çeşitli dönemlerinde farklı düzlem ve biçimlerde ve farklı yoğunluklarda işlevsel olan bu ataerkil varsayımların işlerliğindeki ve geçerliğindeki değişmeler, pratikte, belli bir toplumda ve belli bir dönemde kadınların durumundaki ve statüsündeki değişmeleri de tanımlar. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet kavramlarındaki gelişmelerin, herhangi bir toplumda kadınların durumunu anlamaya çalışan bir araştırmacı tarafından incelenmesi zorunludur.

Günümüzde "kadın" konusu başka hiçbir dönemde olmadığı kadar düşünce ve inceleme odağı haline gelmiştir. Toplumsal değişmenin her alanında, toplumsal cinsiyet kavramı bir analiz kategorisi olarak kullanılmaya, başka bir deyişle siyasal, ekonomik konular, gelişme ve kalkınma konuları vb. kadınların katılımı ve bunun toplumdaki sonuçları bağlamında değerlendirilmeye başlamıştır. Aka-

demik araştırma alanında, özellikle insan bilimleri ve sosyal bilimlerde, bir analiz kategorisi olarak toplumsal cinsiyet, yalnızca araştırmanın sonuçlarını etkilemekle kalmamış, sorulan soruların ve yöntemlerin de değişmesine yol açmıştır. Feminist teorinin, sınıf, ırk, etnik aidiyet, ulus gibi diğer kategorilerin kullanılmasını reddetmeksizin onlarla birlikte toplumsal cinsiyetin de incelemeye katılmasını öngören yöntemi, araştırma sonucunda ortaya çıkan tablonun daha eksiksiz ve gerçeğe daha yakın olmasını sağlayabilmektedir. Toplumsal cinsiyet kavramının bir başka yararı da, aslında farklı ırklara, sınıflara, uluslara vb. mensup olarak bölünmüş bir varoluş sürdüren kadınları, tek bir "kadın" kategorisi altında incelememesi; ayrıca toplumda yalnızca kadınların durumuna değil, erkeklerin durumuna ve her iki cinsin birbirleriyle karşılaştırma içinde göreli durumlarına bakabilme olanağı vermesidir. Böyle karşılaştırmalı ve kapsayıcı bir yaklaşım ise, ister istemez, araştırma konusunun birçok yönden birden ve çeşitli bakış açılarından incelenmesine ihtiyaç göstermektedir. İşte, Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları'nın farklı disiplinlerin teorik sınırlarını aşarak çok bilimdallı bir yöntem benimsemesinin ardında böyle bir kaygı yatmaktadır.

Karşılaştırmalı bir çerçeve ise, kültürler arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların ortaya çıkabilmesi açısından zorunludur. Aksi halde, bu çalışmanın seyri sırasında çoğu kez tanık olduğumuz gibi, partikülarizme saplanmak ve aslında yalnızca biçim ve yoğunluk açısından değişiklik gösteren farklılıkları mutlaklaştırmak kaçınılmaz olmaktadır. Kültürler arasında farklılıklar kadar benzerlikler de önemlidir ve bu gerçeğe gözlerini kapayan kültürel relativist anlayış, ortak evrensel değerlere ve kültürler arasında diyaloğa ulaşma olanağının yolunu tıkamaktadır. Oysa, kendi düşünce kategorilerimizin bilincine, tam da kültürlerarası diyalogla varabiliriz. [22]

Kadınlar: Kurban mı, Tarihsel Özne mi?

Genel olarak dinin, özel olarak da köktendinciliğin, toplumsal cinsiyet rolleri ve ilişkilerini mutlak birer "hakikat", dolayısıyla değişmez olgular olarak sunduklarına daha önce değinmiştik. Ancak unutmamak gerekir ki, yasa, "arzu edilen ideal" sosyal davranışı tanımlar; bu ise her zaman varolan durumla uyum içinde değildir. Ni-

tekim, kadınlar, dinsel dogma ve pratiğin katı ve kendilerini kısıtlayıcı sınırları içinde bile ifade olanakları aramışlar ve bulmuşlardır. Hatta, kendi sorunlarına siyasal çözümler getiren bir bilince ulaşmadan önce kadınların özgürleşme mücadelesinin esas alanının, Batı toplumunda, din alanı olduğunu söyleyebiliriz. Kadınlar, herşeyden önce kendilerine "aşağı" damgasını vuran ataerkil varsayımlara karşı çıkmak ve eksiksiz insan varlıkları olduklarını kanıtlamak zorundaydılar ve bu zorunluluk onları, ataerkil tanımların en güçlü taşıyıcısı olan dinsel anlayışlarla mücadeleye yöneltiyordu.[23] Kadınların bu karşı çıkış ve yeniden tanımlama çabalarının tarihte pek az yer almış olması ise, onların kabahati değildi! Çünkü egemen tarihsel söylemin kadınları büyük ölçüde dışarıda bıraktığı, "görünmez" kıldığı, bugün artık tarihçiliğin kabul ettiği bir gerçektir. Yeniden Foucault'nun kavramsal çerçevesine başvurarak, kadınların bu dışlanmışlık/görünmezlik durumlarının aslında bir iktidar sorunu olduğunu öne sürebiliriz:

> Kadınlar, ikincil (aşağı) statüleri nedeniyle tarihsel özne olma konumundan dışlanırlar; buna karşılık onları görünmez kılan tarihsel söylem, kadınların bu ikincillik konumunu ve başkalarının eylemlerinin sonuçlarına katlanmak zorunda olan edilgin yaratıklar oldukları imgesini sürdürmeye hizmet eder. [24]

Kadınları yalnızca "kurban", tarihin nesnesi olarak gören anlayış, onların tarihin yapımına etkin olarak katılan özneler olduklarını göz ardı eder. Kadınları "tarihe yazmak", tarihteki katkılarını "görünür" kılmak ise, yukarıda değindiğimiz türden yeni analiz kategorilerinin kullanılmasına ve belirli disiplinlerin sınırlarını aşan geniş ve sorgulayıcı bir bakış açısına ihtiyaç gösterir.

"Gerçek" ile "İdeal" Arasındaki Uyumsuzluk: Direnmenin Çıkış Noktası

Weber'i izleyerek dinin, bugüne yönelik bir anlamlandırma sistemi olduğunu kabul ettiğimizde, "anlam"ı araştırabilmek için toplumsal örgütlenmenin yanı sıra bireysel özneyi ve bunların arasındaki ilişkiyi ele almamız gerekir; çünkü, her iki kategori de toplumsal cinsiyetin nasıl işlediğini ve değişikliklerin nasıl meydana geldiğini kavramak açısından vazgeçilmezdir. Başka bir deyişle, hem toplumsal

iktidarı, hem direnen bireyi dikkate almak; aynı zamanda da, Foucault'nun dikkat çektiği gibi, toplumsal iktidarın yekpare, tutarlı ve mutlak biçimde merkezileşmiş değil, eşitsiz ilişkiler ağının tümüne yayılmış bir güç olduğunu [25] hatırda tutmak gerekir.

Her tarihsel ve toplumsal durumda iktidar ilişkilerinin aldığı özgül biçimi araştırmaya yönelmek; farklı insan gruplarının (bizim örneğimizde kadınların) farklılıklarını, farklı yaşanmış deneyimlerini dikkate alan, bir yandan ezilmişlik konumlarını araştırırken diğer yandan da direnme ve karşı-kültür yaratma durumlarını ya da potansiyellerini hesaba katabilen bir teoriye ihtiyaç gösterir. Direnme biçimleri yaratma konusunda, kadınların daha elverişli bir konumda olduklarını savunmak da olasıdır; çünkü kadınlar, ezilen bir grup oldukları ölçüde, toplumun merkezinde değil, çevresinde, marjında yer alırlar ve dolayısıyla iktidar odağına uzaktırlar.

Mary Douglas, içinde yaşadıkları toplumun iktidar ve otorite odağına uzak olanların o topluma eklemlenmelerinin daha zayıf olduğuna dikkat çeker. Onları, varolan düzeni eleştirebilmeye ve alternatif, ütopyacı ifade biçimleri aramaya sevk eden, işte bu güçlü eklemlenme yokluğudur. Toplumsal yapının yerleşik otoriteden uzak bu kesimi, yeni düşüncelerin uç verdiği alandır. Kadınlar, Douglas'ın deyişiyle "ezilen konumdaki bütün insanlar"la birlikte o sınırdaki, düzenin sorgulanmasının ve "umut ilkesi"nin yükseltilmesinin mümkün olduğu bölgede yer alırlar. "Bütün sınırlar tehlikelidir... herhangi bir düşünce sisteminin en zayıf olduğu yer, sınırlarıdır," der Douglas.[26]

Bu durum, tarihte ve günümüzde erkek-egemen toplumun ve kültürün sınırında, bir anlamda onun hem içinde hem de dışında yaşayan kadınların, nasıl olup da kendilerini baskı altında tutan geleneksel bilincin dışına çıkıp etkin mücadelelere ve kendilerini tanımlama çabasına girişebilmiş olduklarını açıklar. Ünlü feminist tarihçi Joan Kelly (direnme olanağını, sistemin, "düşüncenin sınırlarını aşabilen çelişmelerinde" bulan Godelier ile aynı anlayış içinde), bir direnme ve karşı koyma bilincinin, kendi antitezinden; başka bir deyişle egemen kültürün kenarında duranların yaşadığı, "gerçek olan ile ideal olan arasındaki uyumsuzluk" durumundan kaynaklandığını belirtir.

Tıpkı, Hegel'in ünlü metaforundaki köle gibi, kadınlar da "mutsuz bir bilinçlilik" durumu yaşamakta, onları aynı anda hem kendi-

lerini ezen kültürün bir parçası, hem de onun yabancısı kılan bir yabancılaşma içinde bulunmaktadırlar. Onların bu "sınır"daki ikircikli ve huzursuz konumu, ezilmişliğin bilincine varma, onu adlandırma (karşı-teori ve kültür yaratma) ve ona karşı direnme olanağını da beraberinde getirir. Bu olanağın gerçeğe dönüşebilmesi ise, öncelikle, baskı ve iktidar mekanizmalarına ilişkin bilgi birikimine bağlıdır. Öyleyse biz de, Foucault'yu izleyerek, konumuz olan dinsel baskı biçiminin analizinin, direnmenin yolunu açmaya yardımcı olacağını umabiliriz.

❖

Birinci Bölüm

Ana Tanrıça'dan "Dölleyici Söz"ün Kudretine



Başlangıçta Ana Tanrıça Vardı

❖

Tanrıça! Onun yanıdır karar yeri;
ellerinde tutar herşeyin yazgısını.
Onun bakışından doğuptur sevinç,
yaşam coşkusu, görkem,
kadınla erkekteki yaratıcı güç.

İştar İçin, Babil, İ.Ö. 2000

❖

Kadınlar ve din olgusunu karşılaştırmalı bir teorik yaklaşım içinde ele almaya giriştiğimizde, ister istemez, toplumsal cinsiyet ile toplumsal iktidar olgusu arasındaki ilişkilerin incelenmesi gündeme gelir. Bunu yapabilmek için, tarihsel olarak, insan bedenine ve bedensel varoluşa yüklenen anlamları ve varoluşun kökeni ya da kutsal kitapların "yaratılış" (*genesis/tekvin*) adını verdikleri olgu üzerinde durmalıyız. Bu bağlamda, insan düşüncesinin çoktanrılılıktan tektanrılılığa geçiş süreci içinde yaşadığı toplumsal ve kültürel dönüşümün cinsiyetlerarası ilişkilere nasıl yansıdığını, cinsiyet kalıplarına nasıl bir somut içerik kazandırdığını ve bunun iktidar ilişkileri açısından doğurduğu sonuçları ele almak gerekir. Böyle bir yaklaşım, her üç tektanrılı dinde –Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet– "Tanrı"nın cinsiyetinin neden erkek olarak kavramsallaştırıldığı; bunun kadın ve erkek kimlikleri, otoritenin niteliği ve iktidar yapılarına ilişkin düşüncelerimizi nasıl etkilediği; varolan toplumlarda kadınların soyu üretme yetilerinin ideolojik olarak neden küçümsendiği sorularına yanıt arama gereğini de beraberinde getirir. Bu durumda, demek ki biz de işe, "başlangıca" dönerek başlamalıyız. Başlangıçta ise "söz" değil, Ana Tanrıça vardır!

Anaerkillik mi, Eşitlik mi?

Dinsel inanç sistemlerinin temelinde, "yaşamı yaratan kimdir?" sorusuna verilen yanıt yatar. "Yaratma", hem bir şeyin yoktan var edilmesini, hem de soyun yeniden üretilmesini kapsar. Yaratma kudreti-

ne ilişkin dinsel açıklamalar, tarihsel olarak, biricik evrensel bereket ilkesi olan Ana Tanrıça'dan, üretkenliği erkek tanrılar ya da insan-krallar tarafından desteklenen Ana Tanrıça'ya; oradan da önce "ad"da, sonra da yaratıcı "ruh"ta yansıyan simgesel yaratıcılık kavramına geçer. Tanrılar panteonunda da tüm güçlere sahip Ana Tanrıça'dan, tüm güçlere sahip Fırtına Tanrısı'na doğru bir geçiş görülür. Burada artık Ana Tanrıça, Zeus ve Hera çiftinde görüldüğü gibi, bereket tanrıçasının evcilleştirilmiş bir versiyonundan ibarettir. Bu adımlardan sonra, sıra, tanrılar panteonunun yerini tek bir güçlü (erkek) tanrının almasına ve bu tanrının "yaratma" ilkesinin her iki yönünü de –yoktan var etme ve soyu üretme– kendisinde toplamasına gelir.[1] Farklı kültürlerde farklı biçimler alsa da özünde benzer olan bu değişim, Batı uygarlığı açısından en açık biçimde, Kutsal Kitap'ın Tekvin (Genesis) bölümünde dile gelir.

Eski Mezopotamya'da çoktanrılılıktan tektanrılılığa geçiş süreci ve bu sürecin bir parçası olan, güçlü tanrıçaların yerlerini tek bir kadir-i mutlak erkek tanrıya bırakmaları olgusu, geniş bir araştırma literatürünün konusudur. Çeşitli disiplinlerin (teoloji, arkeoloji, antropoloji, tarih, sanat tarihi, edebiyat, etimoloji, vb.) kendilerine özgü yöntem ve araçlarla ele alıp inceledikleri bu konuyla ilgili metodoloji açısından belki de en zor sorun, toplumda yer alan maddi değişmeler ile dinsel inanç ve mitoslarda gerçekleşen değişmeler arasındaki ilişkidir. Mitoslar, doğa ya da insan dünyasının açıklanmasına hizmet ederler; dünyanın nasıl meydana geldiği sorusunu sorar ve bu soruya, *içinde doğdukları toplumun anlayabileceği* bir yanıt verirler. Mitolojinin, tarihsel bir kanıt olarak kullanılması oldukça tehlikeli bir şeydir, çünkü toplumsal ilişkiler ile onların temsili arasında *birebir* ilişki yoktur. Gene de, her mitosun –ve genel olarak tüm ideolojilerin– içinde doğdukları maddi toplumsal gerçekliğin bir ürünü olduklarını unutmamak gerekir. Arkeolog, tarihçi, sanat tarihçisi, vb., maddi değişmeler ile mitoslardaki değişmeleri algılayabilir, belgeleyebilir, ancak bunların nedenlerini ve anlamlarını kesin bir biçimde saptayamaz. Farklı yorumlama sistemleri, hiçbirisi de tam anlamıyla doyurucu olmayabilen farklı yanıtlar getirir. Bu durumda, aynı zamanda ataerkilliğin, yani bir sistem olarak erkek-egemenliğinin doğuşunu da yansıtan ve özellikle yaratılış öykülerinde dile gelen çoktanrılılıktan tektanrılılığa geçiş sürecine ilişkin açıklamalar da ister istemez belli ölçülerde spekülatif bir nitelik ta-

şıyacaktır. Ne var ki, bu noktanın gözden kaçırılmaması kaydıyla, belirli bir açıklayıcı çerçeve sunmak da olanaksız değildir.

Zihinsel kurgular bir boşluk içinde değil, somut bir tarihsel ve toplumsal çerçeve içinde varolurlar ve birebir doğrusallık düzeyinde olmamakla birlikte, o çerçeveyi yansıtırlar. Dolayısıyla, belirli siyasal ve ekonomik değişikliklerin, dinsel inanç ve mitoslardaki değişmenin kesin nedeni olduğunu söyleyemesek bile, toplumlarda meydana gelen inanç değişikliklerinin o toplumlarda yer alan belirli maddi değişmeleri izlediğine ya da onlarla eşzamanlı olarak gerçekleştiğine işaret eden bir genel örüntünün varlığından söz edebiliriz.

Nitekim, Eski Mezopotamya toplumlarının yaratılış öykülerinde değişiklikler meydana gelirken, toplumun kendisinde de, özellikle İ.Ö. 4. ve 3. binyılda, bu olgunun öncesinde veya onunla eşzamanlı olarak bazı toplumsal ve ekonomik değişmelerin yaşandığı bilinmektedir. Saban tarımının gelişmesi ve onunla birlikte güçlenen militarizmin, akrabalık ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinde önemli değişmelere –kadınların kabileler arasında değiştokuş edilmesi, bunun giderek kadınların nesneleşmesine yol açması ve bu olgunun köleliğin ortaya çıkışını kolaylaştırması– yol açmış olması gibi, sözkonusu toplumlarda güçlü krallıkların ve ilk devletlerin doğuşu da dinsel inanç ve mitoslarda değişiklikler yarattı.

Her üç tektanrılı dinin –Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet– doğduğu Ortadoğu bölgesinde, kadınların ikincilleşmesi olgusunun kurumsallaşması, kent devletlerinin ortaya çıkmasıyla gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Kadınların varolan toplumlardaki ikincil statüsünü biyolojiye ve "doğa"ya dayandıran, dolayısıyla bunun ezeli ve ebedi değişmez bir olgu olduğunu öne süren görüşlerin aksine, arkeolojik ve diğer kanıtlar, kent devletlerinin ortaya çıkışından önce kadınların konumunun yüksek olduğuna işaret etmektedir. Bu açıdan, Anadolu'daki neolitik yerleşme merkezlerinden biri olan Çatalhöyük'te yapılan kazılarda elde edilen bulgular özellikle önemli olmakla birlikte, yalnızca bu yöreyle sınırlı değildirler. Nitekim arkeolog Margaret Ehrenberg, Avrupa'ya ilişkin bulgulardan yola çıkarak benzer sonuçlara ulaşmaktadır ve bu sonuçlar da, Yakın Doğu'da yapılan araştırmalarla desteklenmektedir.

Kadınların günümüz toplumundaki statülerinin kökenleri ve geleceği ile ilgili soruların kilit yanıtlarının tarihöncesi dönemde, paleontolojide aranması gerektiği noktasında birçok tarihçi birleşmekte-

dir. Üstelik, tarihyazımının aksine, arkeolojik bulgular yalnızca "kralların ve kraliçelerin" değil, tüm kadın ve erkeklerin prehistoryasını anlatırlar. 19. yüzyıl antropolojisinde, günümüz feministlerince yeniden canlandırılan en büyük tartışmalardan biri, ataerkil toplumlarda erkeğin kadına egemen olması gibi, kadınların da erkeklere egemen olduğu bir dönemin, patriarkinin önceli ve tam karşıtı olan bir matriarki döneminin varolup olmadığıydı. *Matriarki* (anaerkillik), kadınların erkeklerle yalnızca eşit oldukları değil, aynı zamanda denetim, iktidar ve egemenlik sahibi oldukları bir toplumu belirtmek için kullanılır. Gerek 19. yüzyıl gerekse günümüz antropologları ve feministler, bugünkü toplumlar arasında öyle bir yapıya sahip toplum bulunup bulunmadığına bakarak bu soruya yanıt aradılar. Çoğu ciddi araştırmacı, gözlemlenebilir toplumlarda kadınların düzenli bir biçimde üst yönetim konumlarında bulunmadıkları olgusundan yola çıkarak matriarkinin varolduğu görüşünü reddettiler. Oysa, İ.Ö. 4. binyılda Yakın Doğu ve Mısır'da ilk yazılı kayıtların ortaya çıktığı dönemde ataerkillik iyice yerleşmiş durumdaydı ve eğer anaerkil bir dönem varolmuşsa, bunun kanıtlarının paleolitik dönemde aranması gerekirdi. Elbette burada işin içine, doğrudan arkeolojik kanıtların yorumlanması zorluğu girmekteydi ama, soru tarihöncesinde yer aldığı için, yanıtının da gene orada aranması doğaldı.[2]

Erkeklerin iktidarı ele geçirmelerinden önce anaerkil toplumların varolduğu tezi, ilk kez 19. yüzyılda, çok farklı kanıtlara dayanan iki araştırmacı tarafından ortaya atıldı. Johann Bachofen (*Das Mutterrecht*, 1861) arkeolojik kadın heykelciklerine ve özellikle de klasik mitolojiye dayanıyordu. Lewis Henry Morgan ise (*Ancient Society*, 1877; *Eski Toplum*, 1986), Kuzey Amerika yerlileri arasında ilk araştırmaları yapanlardan biriydi. Bu araştırmalarda, Irokua yerlilerinde kadınların, kendi yaşadığı topluma göre, çok daha yüksek bir statüye sahip olduklarını, dinsel ve siyasal faaliyette büyük bir rol oynadıklarını, ekonomiye ise egemen olduklarını saptamış, ayrıca soyun ana tarafından hesaplandığını gözlemlemişti. Buradan yola çıkarak Morgan, ilk baştaki anasoyluluğun, topluluğun yerleşikliğe geçmesi ve mülkiyet birikiminin yaygınlaşmasıyla erkekler tarafından değiştirilmiş olduğunu savundu. Onun tezini Friedrich Engels devralarak (*The Origins of the Family, Private Property and the State*, 1884; *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 1967) ilk

başta topluluğun ortak mülkiyetini kadınların denetlediğini, ama tarıma geçişle birlikte erkeklerin tarım araçlarını (özellikle sabanı ve çiftlik hayvanlarını) kullandıklarını ve onlara sahip olduklarını, böylece özel mülkiyet sahibi ilk cinsin erkekler olduğunu öne sürdü. Erkekler, bu mülkiyeti kendi çocuklarına geçirmek istedikleri için de, tekeşliliği getirdiler; çünkü ancak böylelikle kendi soylarının mülk edinmesini güvence altına alabileceklerdi. Anasoylu bir sistemde, erkeğin sahip olduğu herşey, ana tarafına miras kalmaktaydı, yani erkeğin kendi çocuklarına değil, kız kardeşinin çocuklarına geçiyor, kendi çocukları da karısının soyuna ait oluyordu. Babasoylulukta ise, erkeğin karısı üzerindeki cinsel tekelinin yanı sıra çocukları üzerinde ekonomik ve hukuksal tekeli olmaktaydı. Sonuç olarak, anasoyluluktan babasoyluluğa geçiş süreci içinde kadınlar, cinsel olarak sınırlandırıldılar ve ekonomik olarak da ikincilleştiler.

Daha sonraki birçok yazar gibi, bu erken araştırmacılar da, anaerkillik ile anasoyluluk ve anayerlilik (*matrilocalité*) arasında kesin bir ayrım yapmıyorlardı. Günümüzde birçok toplum anasoylu ve anayerli olsa bile, bunların hiçbirinde erkekler yerine kadınlar yönetici konumunda değildir. Bu nedenle, birçok antropolog, şu anda varolan toplumların hiçbirinin, özellikle ataerkilliğin *tam karşıtı biçiminde* anaerkil olarak tanımlanamayacağı görüşünde birleşmektedir. (Ancak, herhangi bir toplumda soyun ana tarafından hesaplanıyor ve anayerliliğin uygulanıyor olmasının, kadınların rol ve statüleri açısından çok önemli farklılıklar yarattığı da dikkate alınması gereken bir gerçektir.)

Başka bazı antropologlar ise, alternatif bir görüş öne sürmektedirler. Bu araştırmacılar bir dizi geleneksel toplum örneğine bakarak bunlar içinde gezici avcı-toplayıcı topluluklarda kadınların statüsünün istikrarlı bir biçimde daha yüksek olduğunu saptadılar (Örneğin Leacock, 1978; Fluchr-Lobban, 1979; Rohrlich-Leavitt, Sykes & Weatherford, 1975). Ancak, bu topluluklardaki durum, kesinlikle ataerkilliğin tam karşıtı olmaktan uzaktı; daha ziyade, bireyler ve cinsler arasında eşitliğe dayanan bir toplumsal örgütlenme sözkonusuydu. Bu yapıda, herkesin fikir söyleme ve fikirlerini dinlettirme hakkı bulunduğu gibi, herhangi bir somut durumda tüm bireylerin ne yapacakları konusunda kendi kararlarını alma hakları vardı. Elbette, çoğunluğun fikrine uymak tercih edilse bile, örneğin bir sonra gidilecek yer konusunda topluluk ikiye bölünmüşse, her

iki grup da diğerine karşı herhangi bir husumet beslemeksizin kendi yoluna gidebiliyordu. Grup içinde, yaş ya da deneyim nedeniyle öne çıkan itibarlı kişiler bulunsa da, itibarları yaygın ve kapsayıcı değildi. Bu eşitliğin nedenlerinden biri, topluluk içinde özel mülkiyetin bulunmaması ve gezici bir grubun yiyecek depolamasının olanaksızlığıdır. Bu nedenle hiç kimse başkasından daha fazla mala sahip değildir ve dolayısıyla hiç kimse bağımlılığa ya da ezilmeye yol açacak biçimde bir diğerine karşı borç ya da minnet duyma konumunda olmaz.

Kadınlar ile erkeklerin rol ve görevleri günümüzdeki gibi katı bir biçimde ayrılmış olmasa bile, cinsler arasında özellikle yiyecek edinimi bakımından oldukça basit bir ayrım vardır. Bunun, çocuk doğurma ve yetiştirme gereksinimleriyle bağlantılı olması muhtemeldir. Ama kadınların işi farklı olsa bile, en azından erkekler kadar yiyecek katkısında bulunmaları açısından ve bu yiyeceği ararken, hem araziyi tanımak hem de bu arada başka topluluklarla ilişkiler kurmak açısından erkeklerle eşit durumdadırlar. Bu nedenle, kadınlar topluluğun erkekler kadar saygın üyeleridir ve yiyecek toplama işi, erkeğin işi olan avcılıktan farklı olsa da, aynı derecede değerli kabul edilir.[3]

Tarımın kadınlar tarafından bulunduğu ve bu dönemde yukarıda sözü edilen türden bir eşitliğin varolduğu tezine, Ehrenberg arkeolojik bulgular düzleminde kanıt getirmekte ve kabaca İ.Ö. 5500 ile 4800 yılları arasında Tuna, Ren ve Orta Avrupa'nın diğer büyük nehirlerinin vadilerinde gelişmiş olan *Çizgisel Çömlekçilik Kültürü*'nü örnek vermektedir (sözkonusu kültür adını, çömleklerin üzerindeki bezemelerin türünden almaktadır). Tarımın İ.Ö. 8000 yıllarına dek yalnızca Eski Mezopotamya'da görüldüğüne dikkat çeken Ehrenberg, arkeolojik bulguların etraflı bir incelemesini yaptıktan sonra, bu kültürün kadınların ekonomik ve dolayısıyla da politik katkısının yüksek olduğu bir topluma işaret ettiğini belirtmektedir. Bu, kadınların erkekler tarafından baskı altına alınmadığı, *anayerli* bir toplumdur. Büyükana ile kızları ve onların kocaları ile çocuklarından oluşan uzun evlerde yaşayan bu topluluklarda, kadınların kararları veto yetkisi, yiyeceğin topluluğun ortak malı olmasından ve topluluk adına "büyükana" tarafından paylaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Bu görüşü, Irokua'larla yapılan karşılaştırma da desteklemektedir:

Erken neolitik dönem Avrupası'nda ortaya çıkan Çizgisel Çömlekçilik Kültürü arkeolojisi, bu kültürün toplumsal örgütlenmesinin ve ekonomik temelinin kadınlara yüksek bir değer verilmesine, hayatın birçok alanında önde gelen bir rol oynamalarına yol açtığını ve erkeklerle en azından eşit bir konumda olduklarını göstermektedir. Bu tablonun, Irokua kadınlarının yaşamına ilişkin bulgularla paralellikler göstermesi de bu görüşü pekiştirici bir etkendir. [4]

Tarımın kadınlar tarafından "icat" edilmiş olduğu ve tahıl tarımını mümkün ve verimli kılan beceri ve araçları da gene onların geliştirdikleri neredeyse tartışmasız kabul gören bir saptamadır. Yukarıda örneklendiği gibi, bu tür topluluklarda kadınların erkeklerle eşit bir saygınlık ve statüde oldukları da anlaşılmaktadır. Ne var ki, o dönem ile günümüz arasında, en geleneksel avcı-toplayıcı ve hortikültürel toplumlar dışındaki toplumlarda kadınların statüsünün çarpıcı bir biçimde düşmüş olduğunu ve birçok bölgede tarımın ve çiftçiliğin erkek işi haline geldiğini biliyoruz.

Peki, bu değişiklik neden ve ne zaman meydana geldi? Bu soruya yanıt vermeye çalışmadan önce, kesinliği belirlenmiş iki olguya değinmek gerekir: Birincisi, en eski yazılı kayıtların ortaya çıktığı zamanda, Avrupa'da her yerde çiftçilik esas olarak erkeklerin uğraşı haline gelmişti ve erkekler tarım arazisinin ve araçlarının sahibi durumundaydılar; ikincisi, kadınların hâlâ esas tarım üreticisi olarak kalmış oldukları yerlerde, tarım henüz bahçecilik aşamasındaydı.

"İkincil Ürünler Devrimi" ya da Erkeklerin Egemenliği Ele Geçirişi

Tarımın erkeklerin egemenliğine geçmesi, neolitik dönemin ilk aşamaları ile yazılı belgelerin ortaya çıkışı arasındaki bir zamanda meydana geldi ve muhtemelen tarihöncesi Avrupa'sındaki tarım ekonomileri içinde hayvanların değişen rolüyle ilgiliydi. Yaşam tarzında meydana gelen bu çarpıcı değişiklik, ister yavaş yavaş binlerce yılda, isterse de hızlı bir "devrim" sonucu ortaya çıkmış olsun, toplum içindeki başka değişikliklerle de bağlantılı olmalıydı. Antropologlar, günümüz toplumlarında, tıpkı sabanın kullanılmadığı bahçecilik ile kadınların önemli rolü ve bunun sonucu olarak yüksek statüsü arasında sıkı bir bağ bulunması gibi, saban tarımı ile babasoyluluk ve ataerkil arazi mülkiyeti arasında çok önemli bir ilinti ol-

duğunu ortaya koymuşlardır. Ehrenberg, bu değişmenin kanıtları için arkeolojik bulgulara bakabileceğimizi söylemektedir. Örneğin, aile yapısında, zenginlik ya da mülkiyet örüntülerinde meydana gelen değişmeler, yerleşme yerlerinde, höyüklerde ve mezarlarda izlenebilmektedir. Ehrenberg, Avrupa ile ilgili kanıtları tartışmakla birlikte, aynı dönüşümün Yakın Doğu'da da cereyan etmiş olduğunu ortaya koyan arkeologlar da vardır. [5]

Tarımda canalıcı değişmelerin, geç neolitik dönemde, aşağı yukarı İ.Ö. 4000-3000 yıllarında meydana geldiği sanılmaktadır. Demek ki, Yakın Doğu'da tarımın başlamasından yaklaşık beş bin yıl sonra! Avrupa'nın pek çok yerinde, aynı dönemde benzer değişikliklerin yaşandığı da bilinmektedir. Andrew Sherrat'a göre, erken neolitik çağda da evcil hayvanlar bulunmakla birlikte, bunlar o sırada yalnızca etleri için besleniyorlardı. Süt ve süt ürünleri tüketimi önemli olmadığı gibi, hayvanların tarımda ve araba çekmekte kullanılması sözkonusu değildi. Bütün bunlar daha sonra ortaya çıktı ve yalnızca tarımsal verimlilikte devrim yaratmakla kalmadı, aynı zamanda tarım için gerekli emek miktarını azalttı. Ayrıca, evcil hayvanların eskisine göre daha fazla önem kazanmaları da, vahşi hayvanların avlanması ihtiyacını azaltmış olmalıdır. İş dengesinin, yarı avlanma/yarı bahçecilikten karma tarıma dayalı bir ekonomiye doğru değişmesi, beraberinde kadın ve erkeklerin rol ve görevlerinde de bir değişiklik getirdi. Mezopotamya'da kil tabletler ve silindir mühürler üzerinde saban ve arabaların ilk ortaya çıkışı İ.Ö. 4000 dolaylarına tarihlenmektedir ve her ikisi de 500 yıl gibi görece kısa sayılacak bir sürede Avrupa'ya yayılmıştır. Bu süreç içinde hayvanların sütünden yararlanılması, süt ürünleri (peynir, yoğurt, vb.) imal edilmesi, aynı zamanda da yünün iplik ve dokumaya dönüştürülmesi gerçekleşti. Dokumacılık neredeyse evrensel olarak bir kadın uğraşıdır. Belki de, diğer işler ağırlıklı olarak erkeklere devredilmeden, dokumacılığın geliştirilmesi mümkün olmamıştı. İkincil ürünler devrimi, aynı zamanda birçok başka işte uzmanlaşılmasını da gerektirdi. Böylece erkekler, giderek avcılığa daha az zaman ayırıp, çiftçilikle daha fazla uğraşmaya başladılar ve nihayet tarımı tümüyle devraldılar.

Günümüzdeki hortikültürel toplumların toplumsal örgütlenme kalıbı, entansif tarım yapan toplumlarınkinden çok farklıdır ve en önemli fark da, kadınların durumundadır. Bu gözlem de, kadınların

statüsünün geç neolitik dönemde, erkeklerin tarımsal işlerin büyük kısmını devraldıkları sırada düşmüş olduğu savını desteklemektedir. İkincil ürünler devriminin bir diğer toplumsal sonucu, anasoyluluk ve anayerlilikten babasoyluluk ve babayerliliğe geçiştir. Erkek-egemen çiftçilik ile babasoyluluk arasında çok sıkı bir etnografik bağ vardır.

Bir başka önemli gelişme ise, tarımın gelişmesinin bir dizi bağlantılı zanaatın gelişmesine yol açması, bunun da maddi zenginliği, örneğin çiftçilik ve yiyecek işleme araçları ile dayanıklı kapları vb. artırmış olmasıdır. Bu araçlar ve evcilleşmiş hayvanlar, biriktirilebilir ve bir kuşaktan diğerine aktarılabilir bir zenginliğe dönüşür ve böylece özel mülkiyetin ve toplumsal tabakalaşmanın ortaya çıkışının zeminini hazırlar. Bir zamanların eşitlikçi gezici topluluklarında, zenginliğin bazı aileler içinde kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla bir zengin-yoksul farklılaşması doğar ve zenginler, hizmet karşılığında yoksul ailelere bazı malları ödünç vererek güç kazanırlar. Yoksullar ise, zengin ailelere giderek daha fazla borçlandıkça kendi adlarına artıürün vb. elde etme olanağından ve zamanından yoksun kalırlar ve böylece kısırdöngü başlamış olur. Bu sürecin yalnızca zenginlik açısından değil, aynı zamanda güç ve statü açısından da sürekli hiyerarşiler yaratacağını düşünmek zor değildir. Bu aynı zamanda, bir toplumun yalnızca maddi zenginlik ve araziyi değil, insanları da birer değer ve alışveriş nesnesi olarak görmeye başlamalarının zihinsel ve maddi çerçevesini oluşturur. Artık, bir çocuğun, ana-babasının borçlu olduğu bir aileye emek sağlamak için ya da bir kadının gene aynı nedenle çalışmak ve fazladan çocuk üretmek için verilebilmesini düşünmek ve uygulamak mümkündür.

Bu tür temelli değişikliklerin yavaş mı, yoksa hızlı mı gerçekleştiği bilinmiyor. Ancak bilinen, bu süreç içinde kadınların ikincil işlerle görevlendirildikleri ve neolitik dönemin sonuna gelindiğinde statülerini korumak için kullanabilecekleri kişisel kaynakların giderek azaldığıdır. Muhtemelen, modern toplumdaki birçok yenilik için de geçerli olduğu gibi, görünüşte küçük değişikliklerin sosyal ve ekonomik sonuçları, ancak, artık eski geleneklere geri dönmek için çok geç olduğunda iyice ortaya çıkmıştı. Neolitik dönemin başlangıcında kadınlar için öylesine olumlu bir adım olan tarımın keşfinin, aynı dönemin sonunda onlar için önceden kestirilemeyecek talihsiz sonuçlara yol açtığı anlaşılmaktadır.

Özetleyecek olursak, bu sav, kadının ekonomik üretimde ve dağıtımda oynadığı rol ile toplumsal statüsü arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. Paleolitik ve mezolitik dönem gezici (avcı-toplayıcı) toplumlarında, kadınların yiyeceğin esas bölümünü elde ediyor olmalarının getirdiği yüksek bir değer var. Bu durum, neolitik dönemin ilk evrelerinde, yani bahçe tarımının egemen olduğu dönemde de devam ediyor. Ancak daha sonra, hayvancılığın gelişmesi ve saban tarımı ile birlikte erkekler giderek saban tarımında ve hayvancılıkta egemen oluyorlar ve yiyecek üretiminde de çiftçilik ön plana geçiyor. Kadınların yiyecek üretimindeki rollerinin azalması, bizatihi, statülerinin düşmesine yol açıyor. Ancak öykü elbette bu denli basit olamaz; çünkü birincisi, süreç, her yerde kesintisiz olarak ve aynı zamanda yaşanmıyor, ikincisi, üretim ile sosyal statü arasında da düz bir ilişki yok ve gerçekte bu ilişki son derece karmaşık. Eğer kadınlar aile içinde önemli oranda iş yapıyorlarsa (yiyecek maddesi ve diğer ürünleri üreterek) ve eğer üretilenler doğrudan aile içinde tüketiliyorsa, bu durum kadınların statüsünü yükselten bir şey olmayabiliyor. Öte yandan, kadın üretimde rol oynamazsa ve ittifaklar ve yükümlülükler yaratma olanakları yoksa, toplumda statü kazanması da mümkün değil. Erken Tunç Çağı'nın pastoral tarımcı toplumlarında kadınlar birincil yiyecek üretiminde pek az rol oynuyorlardı ve erkekler tarafından daha aşağı olarak görülüyorlardı. Tunç Çağı'ndan sonra kadınlar daima ikinci sınıf vatandaşlar olarak kabul edildiler, ama bunun derecesi yere ve zamana göre elbette farklılık gösterdi. Dolayısıyla, kadınların statüsünün düşmesinde ya da iyileşmesinde tekçizgisel bir hareket aranmamalı. Ancak, kadınların toplumsal statüsü çok uzun zamandır düşük olsa bile, paleolitik ve mezolitik dönem gezici topluluklarının, neolitikten bu yana geçen yaklaşık 12 bin yıldan yüz binlerce yıl daha uzun sürdüğünü de unutmamak gerekir. Dolayısıyla, ileride yeniden değineceğimiz gibi, insanlık tarihi boyunca kadınların büyük çoğunluğunun yakın zamanlardaki statülerinden daha yüksek bir statüde, muhtemelen erkeklerle eşit bir statüde yaşamış olduklarını önesürmek mümkündür.

"Hepimizin Anası Toprağın Türküsü"

Ortadoğu bölgesindeki çok çeşitli kültürlerde, neolitik çağda Ana Tanrıça kültünün geçerli olduğu ve aşağı yukarı İ.Ö. 2. binyıla dek varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Kadınların ana olarak kutsallığı paleolitik dönemde de bilinmekle birlikte, tarının bulunması bunu önemli ölçüde artırmış olmalıdır.[6] Artık toprağın verimliliği, kadının doğurganlığına bağlanmaktadır. Ünlü din tarihçisi Mircea Eliade, "beslenmeye yönelik bitkileri ilk kez kadın yetiştirmiştir. Tabii ki, toprağın ve hasadın sahibi haline gelen odur. Kadının büyüsel-dinsel prestiji ve buna bağlı olarak toplumsal üstünlüğü, kozmik bir modele sahiptir: Toprak Ana," demektedir. [7]

Bu "Toprak Ana", yaşamı tek başına yaratma gücüne sahiptir; bir bütün oluşturan kozmos üzerinde egemendir. Evrenin birliğinin yanı sıra, yaşam ile ölümü tek başına simgeleyen ve yaşamla ölümün aynı sürecin iki yüzü olduğu düşüncesini kendinde cisimleştiren de odur. "Tıpkı, sonradan onu izleyecek olan tek (erkek) tanrılı dinlerde Baba Tanrı'nın yaptığı gibi, o da evreni döllenmesiz cücüklenmeyle yaratır."[8] Ölülerin, verimlilik ve tarımla ilişkili oldukları yolundaki inanç (ölüler de tohumlar gibi toprağa gömülürler) da, bir kez daha, Ana Tanrıça'nın (Toprak Ana/*Terra Mater*) herşeyden güçlü olduğunu gösterir ve buna bağlı olarak kadının saygınlığı artar. Bereket ayinleriyle ölüm ayinleri sıkıca örtüştükleri için de kadınların tarımsal etkinliği sırasında yaşamın yeniden doğduğuna inanılır. Homeros şiirlerinden birinde dile getirildiği gibi,

> Güçlü kökleriyle bizleri kucaklayan,
> Hepimizin anası toprağın şarkısını söylerim ben.
> O, yeryüzünde varolan herşeyi besleyen Kutlu atamızdır...
> Biz ölümlülere can vermek de onun elindedir,
> Verdiği canı geri almak da... [9]
> (*Toprağa*)

Mircea Eliade, Toprak Ana kültüyle ilgili olarak, insan cinsinden annenin, Büyük Toprak Ana'nın temsilcisi olarak görülmesinin sayısız âdete can verdiğini söylemektedir. Örneğin dünyanın hemen her yerinde rastlanan toprak üzerinde doğurma (*humi positio*) bunlardan biridir. Yazara göre bu âdetin dinsel anlamı açıktır: "Çocuk yapmak ve doğurmak, Toprak tarafından gerçekleştirilmiş olan ör-

nek bir eylemin mikrokozmik çeşitlemeleridir; insan cinsinden anne, yalnızca, Toprağın bağrında hayatın belirmesi olan bu ilksel hareketi taklit etmekte ve tekrarlamaktadır."[10] Tarım kültürlerinin, ayinleri kadınlarca yürütülen "kozmik bir din" geliştirdiklerini söyleyen Eliade'a göre, tarımsal üretimin kendisi de bir ayindir; çünkü Ana Toprağın bedeninde yapılır ve çiftçinin, tarıma uygun olan ya da olmayan dönemlere uyum göstermesini gerektirir.[11] Ana Tanrıça kültünün egemen olması, bu toplumlarda anaerkil bir iktidar yapısının bulunduğunu göstermese bile, yapılan araştırmalar, tanrıça figürünün ve onunla birlikte kadınların daha yüksek bir statüye sahip olmalarının, yörede istisnadan çok kuralın kendisi olduğuna işaret etmektedir. Elizabeth Badinter de, "günlük yaşam ile günlük yaşamın temsili arasında varolabilecek kopukluk" konusunda bizi uyarmakla birlikte, neolitik dönemin daha çok, erkeklerin iktidarlarını oldukça karanlıkta bırakan, ananın etkinliği altında yaşanmış, kadınların saygınlığının ve statüsünün yüksek olduğu bir dönem olduğunu öne sürmektedir.

Bu bağlamda, Badinter'in soruları geçerliliğini korumaktadır: "İnsan yaşamının dinsel-büyüsel uygulamaların ritmine göre bölündüğü, hep bir tanrıçaya yakarılıp ona adaklar sunulduğu bir ortamda, tanrıçayı insanda cisimleştiren kadının, tanrıçayı cisimleştirmeyenler katında büyük bir saygınlık edinmemesi beklenebilir mi? Binlerce yıl boyunca bir alışkanlık olarak yinelenegelen 'Toprak Anamız' sözünün, sonradan 'Göklerdeki Babamız'a yakarışın erkeğe sağladığı türden bir saygınlığı kadına sağlamamış olması düşünülebilir mi?"[12]

İ.Ö. 4. binyıldan kalan ve insanların can verme/bereket getirme ile bu canı ve bereketi geri alma gücünde gördükleri, dolayısıyla aynı anda hem saygı duyulan hem de korkulan, kadın cismindeki Ana Tanrıça'ya yöneltilen şu dizeler de yukarıdaki saptamayı doğrulamıyor mu?

> Bağışlayan Kadınım benim, yatışabilen Kadınım,
> Öfkelenmeyen Kadınım, kendini yatışmaya bırakan Kadınım,
> Nimetlerini veren Kadınım, bağışlayan Kadınım, bağışlayan Kadınım,
> Öfkelenmeyen Kadınım, nimetlerini bağışlayan Kadınım.[13]

Tanrıçanın egemenliğinin ve aynı zamanda kadının yaşamı üreten yaratıcılığının yüceltildiği en eski yaratılış mitosları, kadın do-

ğurganlığının kutsanıp yüceltildiği eski tapınma biçimlerinin ifadesidir. Doğadaki en önemli ve gizemli güç, yeni bir yaşam yaratan can verme gücüdür. Yılan-tanrıça, deniz-tanrıça, kızoğlankız tanrıça, kilden yaptığı insan heykelciklerine can veren tanrıça – bunların tümü, işte bu gücün gizeminin anahtarını elinde tutan Kadın'ın yansımalarıdır. Yaratılış öykülerindeki toplumsal cinsiyet sembolizmi, belirli bir toplumdaki cinsiyet rollerinin ve cinsel kimliklerin somut içeriğine ilişkin önemli ipuçları da içerir: "Başlangıçta herşeyin nasıl olduğunu dile getirmekle, insanlar, doğa ile ilişkileri ve evrendeki gücün kaynağı hakkındaki algılamalarını ortaya koymuş olurlar."[14]

Yaratılış öykülerindeki belli başlı açıklayıcı metaforlar ve simgeler, her inanç sisteminin yanıtlamak zorunda olduğu şu üç temel soru çevresinde kümelenmektedir: 1) Yaşamı yaratan kimdir? 2) Dünyaya kötülüğü getiren kimdir? 3) İnsanlar ile doğaüstü güç(ler) arasında ilişki kuran kimdir ya da başka bir deyişle tanrı(lar) kiminle konuşur? Daha önce de değindiğimiz gibi, İ.Ö. 4. binyıldan itibaren mitoslar, ritüeller ve yaratılış öykülerinde evrensel olarak egemen figür Ana Tanrıça'dır. Ana Tanrıça kültleri, "yaşamı kim yaratır?" sorusuna, "Ana Tanrıça ve onun cisimleşmesi olan Kadın" yanıtını verirler.

Özellikle İ.Ö. 4. binyıldan itibaren tanrıça figürleri görece daha karmaşık sahnelerde ve genellikle yinelenen özelliklerle betimlenir. Tanrıça, sütunlar ya da ağaçlar arasında; keçiler, yılanlar ve kuşlarla çevrili olarak resmedilir. Yumurtalar ve bitki sembolleri de onunla ilişkilendirilir. Bunlar, tanrıçanın bitkiler, hayvanlar ve insanlar için bir bereket ve üretkenlik kaynağı olarak görüldüğüne işaret eder. Tanrıçanın ay ile olan ilişkisi, onun doğa ve mevsimler üzerindeki mistik gücünü simgeler. Ana Tanrıça kültünde yansıyan inanç sistemi, monist ve animisttir; yeryüzü ile yıldızlar, insanlar ile doğa, doğum ile ölüm arasında birlik vardır ve bunların tümü, Ana Tanrıça'nın kişiliğinde somutlanır. *Ana Tanrıça, çelişkilerin birliğini ve her an birbirlerine dönüşebilme potansiyellerini temsil eder.*

Mircea Eilade'ın işaret ettiği gibi, "yaratılışla ilgili herşey onda cisimleştiği için... tanrısallık, yaratılışla ilgili tüm güçleri kendinde toplar ve bu iki kutupluluk, karşıtların buluşması formülü, sonradan karşılaştığımız daha derin akıl yürütmelere temel oluşturur."[15] Tanrıçanın aynı anda hem bakireliği, hem de analığı yüceltilir; örneğin

tanrıça İştar, cinselliğini cömertçe sunan fahişelerin koruyucusu, ama aynı zamanda da tanrıların kızoğlankız gelini olarak tanımlanır. Onun hizmetine sunulan kadın cinselliği kutsaldır ve ritüellerle yüceltilir. Karşıtmış gibi görünen bu özellikler, eskiçağ insanı için birbirleriyle bağdaşmaz şeyler değildir. Tanrıçanın bağrında taşıdığı düalizm, doğada gözlenen düalite (gece-gündüz, doğum-ölüm, aydınlık- karanlık, vb.) içindeki birliğin bir yansımasından ibarettir.

Tek Başına Yaratıştan Kutsal Birleşme'ye

İlk devletlerin ortaya çıkmasına eşlik eden ya da bu olguyu izleyen dinsel inanç ve mitoslardaki değişmenin genel örüntüsüne göz atacak olursak, önce Ana Tanrıça figürünün öneminin azalıp yanındaki eşin/oğulun öneminin arttığını, sonra da bu erkek eşin kendi egemenliğini kurduğunu; daha sonra bu erkek tanrının, fırtına tanrısıyla birleşip kaynaşarak bir tanrılar ve tanrıçalar panteonuna başkanlık eden Yaratıcı-Tanrı'ya dönüştüğünü görürüz.[16] Bu aşamada hâlâ, yaşamı yaratan ve ölüme egemen olan Ana Tanrıça'dır; ancak, soyun üretilmesi sürecinde erkeğin işlevi artık daha açıktır.[17] Tanrıça, genç tanrı ile cinsel birleşme kurmadan ve bu tanrı ölüp, daha doğrusu ritüel gereği öldürülüp –ki bu, kurban geleneğinin de başlangıcıdır– yeniden "dirilmeden", mevsimlerin yıllık döngüsü başlayamaz. İ.Ö. 4. ve 3. binyıllarda, çok çeşitli toplumlarda benzer biçimlerde kutlanan Kutsal Birleşme (*Hieros Gamos*) ve benzeri yıllık bereket törenleri, işte bu inanç sistemini yansıtır. İki cinsli kutsal çift, üremeyle ilgili düşüncelerin değiştiğinin kanıtıdır; üremenin salt kadın cinsine özgü bir olay olarak görüldüğü dönem artık kapanmıştır.

Nitekim İ.Ö. 3. binyılın başlangıçlarında, yaratılış efsanelerinde bir değişiklik göze çarpmaya başlar. Ana Tanrıça artık, tanrılar panteonunun başındaki yerinde görünmez olur. Bu önemli değişiklik, daha önce değindiğimiz gibi, güçlü kralların yönetiminde arkaik devletlerin ortaya çıktığı döneme rastlar. Tanrıça yerini, genellikle fırtına ya da yıldırım tanrısı olan bir erkek tanrıya bırakır; o da giderek daha fazla, yeryüzündeki krala benzemeye başlar. Sümerolog Samuel Noah Kramer, tanrılar panteonundaki bu hiyerarşi değişikliğini, belirli tapınaklara, belirli kentlere ve belirli yöneticilere bağlı

rahiplerin artmakta olan etkisine bağlamaktadır.

Bu rahipler, artık, eski efsaneleri kendi siyasal amaçlarına hizmet edecek biçimde değiştirmeye başlamışlardır. Nitekim, daha önceden evrenin yaratıcısı ve tanrıların anası olarak tapınılan Ana Tanrıça Namu'nun adını, Tanrılar Listesi'nden siliverirler.[18] Bu noktada, Michel Foucault'nun eleştirdiği, bugünkü amaçlar açısından "tarihi yeniden yazmak" geleneğinin ne kadar uzun bir geçmişi bulunduğunu düşünmemek mümkün değil. Artık yazının bilindiği ve bu "bilgi"nin de tapınak rahiplerinin tekelinde olduğu bir aşamada, bir kez daha bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyi anımsıyor ve içinde yaşadığımız "ileri teknoloji çağı"ndaki medya egemenliğinin köklerinin, Eski Mezopotamya'nın yetenekli rahiplerinin bilgiyi ideolojiye dönüştürerek kendi amaçları için kullanma başarılarında yattığını görüyoruz:

> Yazı, seçkinler tarafından kullanılıyordu ve onların elinde paha biçilmez güçte bir ideolojik araca dönüşmüştü. Böylelikle, olayların resmi, değişmez ve kalıcı bir versiyonunu elde etmek mümkün oluyordu... Yazı yazabilenler, yani yazıcılar ve rahipler... vergilendirdikleri, baskı altına aldıkları ve aldattıklarının tutumlarını yansıtan kayıtlar bırakmaya da hiç hevesli değillerdi. [19]

Tanrıların tasavvur edilişinde karşımıza çıkan bu değişim, insanlararası toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki iktidar dağılımı hakkında da önemli ipuçları vermektedir. Badinter'in dediği gibi, "Kutsal'ın kadında da cisimleşebileceğini ve aşkınlığın mutlaka erkeklikle özdeş olmadığını unutturmaya çalışanların acelesi vardır"! [20]

Bu süreç içinde üstünlüğünü yitirmekle kalmayıp aynı zamanda çoğunlukla evcilleşerek baş tanrının karısı rolüne giren Ana Tanrıça, gene de esrarlı bir biçimde, kendisine ayrı bir varlık ve kimlik edinerek halk dininde gücünü sürdürmeyi başarır ve çok çeşitli görünümleriyle ona tapılmaya devam edilir. Bu, varolan dişil kültürün direnişinin de ifadesidir. Eski Ana Tanrıça kültleri, fetihler ve işgaller yoluyla bölgeden bölgeye yayıldıkça, buralardaki benzer tanrıça kültleriyle birleşirler ve onların özelliklerini kendilerinde eritirler.

Mısır tanrıçası İsis, Ana Tanrıça kültünün bu yayılma ve sentez özelliğinin iyi bir örneğidir. En eski dönemde "Tahttaki Kadın" olarak kutsal egemenlik ve bilgi kaynağı olan İsis, daha sonra anneliğin ve sadık zevceliğin prototipi haline gelir. Erkek kardeşi ve eşi Osiris'e tarımın gizlerini öğretmesinde ve Osiris'in parçalanmış bedeni-

ne yeniden can vermesinde eski Ana Tanrıça'nın özelliklerini sürdürür. Hellenistik dönemde ise, ona, Greko-Romen dünyasının *Magna Mater*'i olarak tapılırdı ve İsis kültü, pek de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, özellikle kadınlar arasında çok yaygındı. [21]

Bazen de tümüyle kuşatıcı olan, yani her türlü özelliği kendinde toplayan, hem iyilik hem kötülük getirme, hem yaşatma hem öldürme gücü olan, hem ana ve koruyucu hem de bakire ve savaşçı olan Ana Tanrıça'nın çeşitli özellikleri birbirinden koparılır ve farklı tanrıçalara, giderek de tek bir erkek tanrıya, sonra da gene erkek bir tanrı *kavramına* aktarılır. Bu dönüşüm, Ana Tanrıça'ya tapınılan toplumlarda, ekonomik ve toplumsal ilişkilerle birlikte cinsiyet ilişkilerinde de meydana gelen değişikliklerle yakından ilgilidir ve giderek güçlenen erkek üstünlüğünün ve buna paralel olarak kadınların statü kaybetmesinin *ideolojik alandaki* göstergelerinden biridir. Erkeklere öğüt veren, Asur'dan kalma şu dizeler, tapınak rahibeleri gibi bir zamanlar en büyük saygıyı gören özerk ve bağımsız kadınların statülerinin ve toplumdaki algılanışlarının nasıl değişmekte olduğunu ortaya koymaktadır:

> Tapınak rahibesiyle evlenme,
> bütün bir orduya karılık eder o;
> kendini Tanrıya adamış bir *iştaritu*'yla,
> ya da kendini cömertçe sunan bir *kulmaşitu*'yla evlenme.
> Sen sıkıntıdayken o sana destek olmaz.
> Kavgada senin tarafını tutmaz, dalga geçer senle.
> Ondan erkeğe saygı ya da boyun eğme bekleme
> Sürüp at onu dışarı, evine egemen olsa bile,
> çünkü onun gözü dışarıdadır! [22]

Ne var ki, İ.Ö. 2000 yıllarında kadınlar ve erkekler tanrılar ile tanrıçaların temsil ettiği gizemli dünya karşısında *henüz* aynı konumdaydılar. Yeryüzünde varolan kötülüğün kaynağını ve ölüm olgusunu açıklamak için toplumsal cinsiyet farklılığı kullanılmıyordu. Dünyadaki acı ve ıstırabın kaynağı, kadın-erkek farkı gözetmeksizin, insanların tanrılara karşı görevlerini yerine getirmemiş olmalarında yatıyor, Kutsal'ın kadında da cisimleşebileceği ve aşkınlığın mutlaka erkeklikle özdeş olmadığı düşüncesi hâlâ varlığını koruyordu.

Gerçek yaşamda kadınlar kamusal rollerini yitirmiş ve statü açısından gerilemiş, doğurganlık yetileri ve cinsellikleri eski saygınlı-

ğını kaybetmiş ve metalaştırılmış olsalar bile, tanrıçalar varlıklarını sürdürdükçe ve insan yaşamına egemen olduklarına inanıldıkça, kadın ile erkeğin özsel eşitliği kavramını insan düşüncesinden ve duygularından silmek mümkün değildi.[23] Tanrılar önünde insanların kadın-erkek farkı olmaksızın eşit sayılmasının, kaçınılmaz olarak, günlük yaşamda da etkisi vardı.[24] Kadınlar, insanlar ile doğaüstü güçler arasındaki dolayımı sürdüren *özneler* olmaya devam ettikçe, yani kutsal olan ile doğrudan ilişki kurabilme konumunu yitirmedikleri sürece, toplumda erkeklerden farklı bir role ve işleve sahip olsalar bile, birer insan varlığı olarak özsel eşitliklerini korumaktaydılar.



"Dölleyici Söz"ün Kudreti

❖

Çünkü erkek, kadından değil;
fakat kadın erkekten yaratıldı.

Tekvin, Bap 2:23

❖

İ.Ö. 3. binyılın sonu ve 2. binyılın başlarından itibaren, Eski Mezopotamya dinsel düşünüşüne yeni bir kavramın girdiği görülür: *Ad*. Adı olmayan hiçbir şey varolamaz; ad, varoluş demektir. Asurolog Georges Conteneau'nun belirttiği gibi, "yaratıcı tanrı, yaratısının olası niteliğini önce zihninde tasarlar; yaratı, zihninde nihai biçimini aldıktan ve ona bir *ad verdikten* sonra onun biçimini çizer ve böylece yaratı 'canlanmış' olur."[25]

Eski Mezopotamya inanç sisteminde, ad vermenin derin bir anlamı vardır. Ad, onu taşıyanın özünü yansıtır; aynı zamanda sihirli bir güce sahiptir. Bir şeyin adını bilmek, onun gizini ele geçirmek demektir. Bu anlayış, binyıllardır efsanelerde ve masallarda varlığını sürdürür. Alman halk masalı Rumpelstilskin'de olduğu gibi, karşısındakinin adını tahmin edebilen onun üzerinde güç sahibi olur. Yeni bir güçle donanan kişiye yeni bir ad verilir. İlkellerin eriştirme törenlerinde çocuk olarak "ölüp" ergin olarak "yeniden doğan" kişi, genellikle yeni bir ad alır. Babil yaratılış efsanesinde tanrı Marduk'un, güçlerinin göstergesi olarak elli ayrı adı vardır. (Aynı anlayışın bugün de süregelen bir uzantısı, papa seçilen piskoposun yeni bir ad almasıdır.) Adın ve ad verme eyleminin gücü, Kutsal Kitap'ın ilk bölümünde de yinelenen bir temadır.

Ve Allah "Işık Olsun" dedi

Dinsel düşünüşteki bu yeni kavrayışın önemi, tarihin belli bir noktasında yaratma kavramının içeriğinde meydana gelen bir değişikliği yansıtmasında yatar. Tüm yaşamın yaratıcısı olarak görülen ve ya-

şanın kaynağı olarak tapınılan dişil ilkeyi temsil eden kadın doğurganlığının gizemli gücü, artık yerini, bilinçli bir yaratma eylemine bırakmaktadır. Yaratılacak olanın "düşüncesi"nde, "kavramı"nda, "adı"nda ifadesini bulacak olan bu bilinçlilik öğesi, toplumda gerçekleşmiş ve gerçekleşmekte olan sarsıcı değişikliklerin insan bilincinde yarattığı değişmenin yansımasıdır.

Bu kavrayışın ilk ortaya çıktığı dönem, yazının ve onunla birlikte tarihin "keşfedildiği" dönemdir. Kayıt tutma ve simge sistemlerinin geliştirilmesi, soyutlama gücünün gelişmesini gösterir. Yazıya (kayda) geçirilen ad, tarihe geçer ve ölümsüz kılınır. Yazı, kayıt tutma, matematiksel düşüncenin ve çeşitli simge sistemlerinin geliştirilmesi, insanların zamana ve uzama ilişkin algılamalarını değiştirdi. Dolayısıyla, dinsel mitosların bilinçteki bu değişikliği yansıtması hiç de şaşırtıcı değildir. Ataerkil toplumsal cinsiyet simgelerinin geliştirilmesi ve kurumlaştırılması açısından ise, yaratma yetisinin ad verme kavramında yansıyan simgeleştirilmesi, biricik yaratıcı dişil ilke olarak Ana Tanrıça'dan uzaklaşılmasını kolaylaştırmıştır.

Kadın doğurganlığının açık seçik görülebilen olgularından uzaklaşılarak "ad", "düşünce" gibi soyutlamalarda kavramsallaştırılan bir simgesel yaratıcılık fikrine varılması, elbette, insan düşüncesinin daha yüksek bir soyutlama düzeyine ulaşması anlamına gelir. Soyutlama ve simge yaratma yönünde atılan bu adım, tektanrılılığa giden yolun da önkoşuludur. İnsanların, böylesi soyut, görünmez, bilinemez bir gücü, yaratıcı "ruh"u tasarımlamadan, çok sayıda antropomorfik tanrı ve tanrıçadan tek Tanrı'ya geçmeleri mümkün değildi.

Geçiş aşaması, mekanik bir şekilde oluşturulmuş varlıklara "can üfleyen" hava, rüzgâr ya da fırtına tanrısını betimleyen yaratılış efsanelerinde kendini gösterir. Bu yeni ulaşılan yaratım anlayışını cisimleştirecek bir tek (erkek) tanrı imgesine ise, ancak, toplumda meydana gelen ve krallık ile askeri liderliği ön plana çıkaran tarihsel gelişmeler sonucunda varılır.[26] Bu süreç bin yıldan uzun sürer ve Kutsal Kitap'ın Tekvin bölümünde doruk noktasına ulaşır:

"Ve Allah dedi: 'Işık Olsun'. Ve ışık oldu." (Bap 1:3).

Artık "yaratan", Tanrı'nın "söz"ü, Tanrı'nın soluğudur. Tanrı, tarlalardaki hayvanları ve gökteki kuşları yaratır ve onları Adem'e getirerek her birine ad vermesini ister. Dolayısıyla, tanrısal soluk "can verir", yaratır; buna karşılık insanın ad koyuşu varolana anlam ve

düzen verir. Ve Tanrı, bu tür *adlandırma kudretini* Adem'e tanır. Bunun, Adem'in Havva'dan önce yaratılmış olmasıyla bir ilgisi yoktur, çünkü Havva yaratıldıktan sonra da aynı örüntü yinelenir, Adem bütün yaratıklara ad koyduğu gibi kadına da adını koyar:

> Ve adam bütün sığırlara, ve göklerin kuşlarına, ve her kır hayvanına ad koydu; fakat adam için kendisine uygun yardımcı bulunmadı. Ve Rab Allah adamın üzerine derin bir uyku getirdi, ve o uyudu; ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı, ve yerini etle kapladı; ve Rab Allah adamdan aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı, ve onu adama getirdi. Ve adam dedi: Şimdi bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir; buna nisa denilecek çünkü o insandan [Adem'den] alındı. (Tekvin, 2:20-23; İngilizce'de, dilin niteliğinden dolayı, cinsiyetçi anlam daha açıktır: "And the man said: "This is now bone of my bone and flesh of my flesh; she shall be called Wo*man* because she was taken out of *Man*.")

Görüldüğü gibi burada ad koyma yalnızca simgesel bir yaratma eylemi olarak kalmamakta, aynı zamanda kadını çok özel bir biçimde erkeğin "doğal" bir parçası, "kemiğinin kemiği, etinin eti" olarak tanımlamaktadır. Erkek, tanrısal yaratma mucizesi aracılığıyla, tıpkı insansal ananın kendi bedeninden yeni bir can yaratması gibi, kendi bedeninden kadını yaratmaktadır. Böylece, bu tür tanımlamanın uygun düşeceği biricik insan ilişkisi, yani ana ile çocuğu arasındaki ilişki tersine çevrilmekte ve erkek, kadının anası olarak belirlenmektedir.

Kutsal Kitap'ın Çözme Gereği Duymadığı Giz

Ad verme, güçlü bir eylem, bir egemenlik simgesidir. Yaratılış öyküsünde Adem, "cennetten kovulma" gerçekleştikten sonra, kadını Havva olarak yeniden adlandırır. Adlandırma tanrısal gücüne erkeğin sahip olduğu fikrinin sürekli yinelendiği Kutsal Kitap'taki en güçlü metaforlar, Adem'in kaburgasından kadının yaratılışı ve insanlığın "düşüş"üne yol açan baştan çıkarıcı Havva imgesidir. Ancak, tarihte Batı kültürü içinde bu imgeye karşı çıkışlar her zaman olduğu gibi, bugün de kadınlar tarafından yeni bir feminist Hıristiyan teolojisi yaratma çabaları son derece yoğundur. [27]

Kutsal Kitap'taki yaratılış öyküsüne, Sümer yaratılış efsanesinin birçok öğesi ya olduğu gibi ya da dönüştürülerek dahil edilmiştir;

bu, dinsel düşünüşteki sürekliliklerin ve eski biçimlerin, yeni, ataerkil içeriklerle donatılarak yeni toplumsal ilişkilere uygun hale getirilmesinin bir örneğidir. Bu Sümer öğeleri arasında yasak meyvenin yenmesi, hayat ağacı kavramı ve tufan anlatısı vardır. İslam'da yaratılış sorununu araştıran İslamcı bir yazar da, İslamiyet öncesi yaratılış teorilerini incelediğinde "biraz da şaşırarak", "Kuran ile İslam öncesi şiirlerde, Yahudi ve Hıristiyan metinlerinde, eski Sümer, Mısır ve Babil mitlerinde dünyanın kökenine ilişkin ortak öğeler bulduğunu", ancak zaman içinde Tanrı'nın gücünün arttığının gözlendiğini söylemektedir.[28] Oysa, eski kozmolojilerin öğelerinin, "son kutsal kitap" olan Kuran'a girmiş olmasında pek de "şaşıracak" bir şey yoktur!

Tekvin bölümünde, birbiriyle çelişir gibi görünen iki yaratılış öyküsü yer alır. Bap 2:18-25'te, Tanrı Havva'yı Adem'in kaburgasından yaratırken; Bap 1:27-29'da, "Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı," denir. Bu versiyon, çeşitli ayrıntıları ve olayların sırası bakımından Mezopotamya *Enuma Eliş* efsanesiyle paralellikler taşır; yaratılışa ilişkin daha eşitlikçi anlatımını da bu etkiyle açıklamak mümkündür. [29]

Kutsal Kitap'taki cennet bahçesi betimlemesi de, dört büyük ırmakla çevrili Sümer yaratılış bahçesinin benzeridir. Sümer efsanesinde Ana Tanrıça Ninhursag, cennet bahçesinde sekiz harika bitkinin yetişmesine izin verir; ancak tanrıların bu bitkilerin meyvelerini yemeleri yasaktır. Gene de, su tanrısı Enki yasak meyveden yer ve Ninhursag tarafından ölüme mahkûm edilir. Bu mahkûmiyet kararına uygun olarak Enki'nin sekiz organı hastalanır. Tilki, Enki adına tanrıçadan bağışlanma diler, o da kararını geri alarak her hasta organ için özel bir ilah yaratır. Sıra kaburga kemiğine gelince, "Tanrıça Nin-ti seni kaburgadan yarattım," der. Burada ilginç olan Sümer dilinde *Nin-ti* sözcüğünün iki anlamı olmasıdır: Birincisi, "*kaburganın dişi egemeni*", ikincisi de "*yaşamın dişi egemeni*". İbranice'de ise, Havva "*yaşamı yaratan dişi*" anlamına geliyor ki, bu da Sümer efsanesindeki Nin-ti ile Kutsal Kitap'taki Havva arasındaki ilintiye işaret etmektedir.[30]

Bap 1:27-29'un (P metni) Bap 2:18-25'ten (J metni) önceye tarihlendiği, J metninin ise daha sonra, İ.Ö. 10. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu metinde, garip bir biçimde kadınları yaşamı yaratma sürecinden tümüyle silen bir dil kullanılır: "Ve *vaki oldu ki*, top-

rağın yüzü üzerinde *adamlar çoğalmağa başladı*, ve onların [adamların] *kızları doğduğu zaman*, Allah oğulları adam kızlarının güzel olduklarını gördüler, ve bütün seçtiklerinden kendilerine karılar aldılar." (Bap 6:1-4; abç.) "Allah'ın oğulları"na, "adam kızları"nın nasıl doğmuş olduğu, Kutsal Kitap'ın çözme gereği duymadığı bir gizdir! J metninin, kadınları yaşamı yaratma sürecinden tümüyle dışlaması, artık ataerkil düzenin iyice yerleşmiş olduğunu ortaya koymaktadır.[31]

Elbette, ataerkil bir toplumda soy çizgisinin babadan hesaplanması doğaldır; ancak ilginç olan, akrabalığın hesaplanmasına ilişkin olarak kullanılan metaforun, aynı zamanda gerçeği, gerçekte varolanı tersyüz eden bir karşı-sava dönüştürülmesidir. Böylece, yalnızca soy çizgisi erkeğe göre belirlenmekle kalmamakta, *soyu üretme olgusu* da bir erkek eylemi haline getirilmektedir.

Sümer efsanesinde insan yaşamını yaratanın tanrıça Ninhursag olmasına karşılık, Kutsal Kitap'ta dişil yaratıcı ilke tümüyle kaybolur ve Baba-Tanrı Yehova, Delaney'in deyişiyle, "tipik erkeksi bir güç olan 'söz' gücüyle göklerin ve yerin yaratıcısı olarak belirlenir. Ortadoğu'nun o sıradaki diğer tanrılarının aksine, İsrail'in tanrısı gücünü hiçbir tanrıça ile paylaşmaz, ayrıca hiçbir tanrıçanın kocası ya da sevgilisi değildir. Zaten ona verilen adlar da hep erildir: Efendi, Hâkim, Baba. Hıristiyan geleneğinde, kozmosun kendisi, kendi başına varolan bir şey değil, herşeye kadir Baba-Tanrı'nın sihirli söz gücüyle varettiği bir 'yaratı'dır".[32]

David Bakan da, aynı bağlamda, Tekvin'in esas temasının, soyu üretme yetisinin kadından erkeğe aktarılması olduğunu belirtir. Bakan'a göre erkekler, gebeliğin kadın ile erkek arasındaki ilişki sonucu olduğu "bilimsel keşfi"ni yaptıktan sonra (o zamana kadar, yeni yaşam yaratmanın yalnızca tanrılara özgü olduğu düşünülüyordu), "yaratma kudreti" (*creation*) ile "soyu üretme yetisi" (*procreation*) arasında ayrım yapmayı öğrendiler. "Bu büyük keşfin onlara sağlar gözüktüğü hakları meşrulaştırmak" arzusu içinde, anasoylu kalıtımın yerine babasoylu kalıtımı geçirdiler ve babalık otoritesini (ve mülkiyeti) güvence altına almak için de kadınların evlilik öncesinde bakireliğini, evlilik içinde ise mutlak sadakatini şart koştular.

Bakan'ın determinist ve yer yer tarihdışı olan bu yorumu, Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde öne sürdüğü teze çok benzemektedir; ancak, bu tür problemlerine karşın, Ba-

kan'ın işaret ettiği nokta önemlidir: "Çok önemli bir metaforik araç, ...erkeğin cinsel sıvısının 'tohum' biçiminde kavramlaştırılmasıdır... çünkü bu tarz düşünce, soyu üretme yetisini bütünüyle erkeğe atfeder."[33]

Bir Egemenlik Simgesi Olarak "Tohum ve Toprak" Metaforu

Kadınlarınız sizin tarlanızdır;
tarlanızı dilediğiniz gibi ekin.

(Kuran, 2:223)

Aslında, kadın rahmine ("tarlası"na) ekilen erkek tohumu metaforu, Eski Ahit'in yazılışından çok daha gerilere gider. Örneğin, Herder Düğün Şarkısı'nda, İnanna ile Dumuzi'nin birleşmeleri öyküsünde yer alır. Ancak, Sümer şiirinde yapılan canlı ve gerçekçi cinsel birleşme betimlemesinde, metafor ile gerçekte varolan süreç birbirine karıştırılmaz. İnanna burada, "benim vulvamı, benim tarlamı kim sürecek?" diye sorar, ozan buna "Kral Dumuzi sürsün" diye cevap verir. Ama Dumuzi'nin kendisi, "bereketli bir rahimden doğan" olarak tanımlanır. İştar'a ve diğer bereket tanrıçalarına yakarışlarda, tanrıçanın yüceltilen niteliklerinden biri, "kadınların rahimlerini açması"dır.[34]

Kutsal Kitap'ta ise bu tür bir gönderme yalnızca Yehova'ya yapılır: "Tanrı, Leah'dan nefret edildiğini gördü ve onun rahmini açtı" (Tekvin 29:31); ... "Ve Tanrı Raşel'i hatırladı... ve onun rahmini açtı. Böylece o da gebe kaldı ve bir oğul doğurdu" (30:22-23). Dolayısıyla, soyu üretme yetisinin kaynağı, kadınların rahimlerini "açan" ve erkeklerin "tohum"unu kutsayan tanrıdır. Tanrı, İbrahim'e, "bu toprakları senin tohumuna verdim," der (15:18). Böylece erkeğin "tohum"u kutsanarak Yehova'nın sahip olduğu yaratma gücüne kavuşturulmuş olur. Görüldüğü gibi, Tekvin'de yapılan şey, eski (dolayısıyla da ideolojik bakımdan kabul edilmesi kolay) bir metaforun, yeni (ataerkil) bir anlamı pekiştirmek için kullanılmasıdır.

Kadın ve tarla (toprak) benzetmesinin belki de en ünlü örneği Kuran'daki ifadedir ("kadınlar sizin tarlalarınızdır..."); İslamiyet, Hıristiyanlığın aile sembolizmine karşı olsa bile, tektanrılı dinlerin sonuncusu olarak Hıristiyanlık ve özellikle Yahudilik ile birçok şeyi

paylaşır. Bu ortak noktalardan biri, erkeğin üremede oynadığı rolün, tanrının dünyayı yaratma gücünün fani düzeydeki yansıması gibi görülmesidir. Tanrı ile erkek arasında kurulan bu bağlantı, ataerkil sistemlerin ardında yatan gücün önemli bir bölümünü oluşturur.

Tohum (sperm ya da semen), birçok kültürel gelenekte simgesel olarak ateşle, ışıkla ve güneşle ilişkilendirilmiştir; buna karşılık metaforun ikinci unsurunun, yani toprağın kadın bedeniyle ilişkilendirilmesi, daha önce de gördüğümüz gibi, daha eskidir. Toprak, tarım henüz bilinmeden önce bile yaşamın kaynağı olarak görülüyordu. Yunanlılar toprağa *Ge* veya *Gaia* adını verirler ve "herşeyin anası, herşeyin en yaşlısı; yeryüzünde yaşayan herşeyin... toprak üzerinde yürüyen, derinliklerde dolaşan ya da havada uçan herşeyin besleyicisi" (Hesiodos, *Theogonia* 1-4) olarak ona taparlardı.

Toprak, insanların ihtiyacı olan herşeyi sunan dişil maddedir; dolayısıyla toprak kadın bedeni için, kadın bedeni de toprak için bir metafordur. Ancak ataerkil sistemlerde, toprağın Ana Tanrıça ve onun cisimleşmesi olan kadınla kurulan olumlu ve kuşatıcı anlamı kaybolurken, bunun yerini toprağın ve kadın bedeninin cansız madde ile özdeşleştirilip yaratıcılıktan yoksun bırakılması alır. Tıpkı Pandora mitosunda Pandora sözcüğünün en eski zamanlarda "bütün iyiliklerin anası" şeklindeki anlamının, sonradan ataerkillik altında içerik değişikliğine uğrayarak "bütün kötülüklerin anası" anlamını alması gibi, bir zamanlar herşeyin yaratıcısı olan toprak (ve kadın bedeni) sonradan yalnızca erkeğin "can veren tohumu"nu taşımaya yarayan bir araca dönüştürülür.

Bu dönüşümle birlikte, kadınların kendi bedenlerini algılamalarına, erkeklerin kadınları ve onların dünyadaki, sitedeki, ailedeki yerlerini tanımlamalarına aracılık eden bu toprak ve tarla metaforlarının yanı sıra, benzer ideolojik işlevleri yerine getiren başka benzetmelerin ortaya çıktığı gözlenir. Ancak benzetme ne olursa olsun içerikte değişen pek bir şey yoktur, çünkü bunların tümü, kadının yaratıcı gücünün sınırlandırılmasına hizmet eder. Örneğin Hesiodos'un iki kez anlattığı Pandora mitosunda, kadın bedeni ile çömlek arasında analoji kuran metaforla karşılaşırız. Kadının iç potansiyeli ile çömlek arasındaki benzerlik, tüm klasik dönem boyunca vurgulanır. Mitosa göre, ilk kadın Pandora, çömlekçinin yarattığı bir ürün gibi, toprak ve suyla yoğrulup biçimlendirilmiştir; sonra da kendisi, zeytinyağı ve tahıl saklamak için kullanılan ve açmaması tembih

edilen çömleğin (*pithos*) kapağını söz dinlemeyip kaldırınca, dünyaya bütün kötülükler ve hastalıklar saçılır. Hesiodos için Pandora'nın kendisi de insanlar, yani erkekler (Hesiodos da insan ile erkeği bir tutar) için bir "baş belası"dır:

> Bulutlarda gümbürdeyen Zeus
> Yarattı baş belası olarak
> Kadınlar soyunu ölümlü insanlara
> O kadınlar ki kötülüktür işleri güçleri
> İyiliğe karşı kötülük sağladı onlarla[35]

Soyun yeniden üretilmesinde kadının katkısını salt bir taşıyıcılığa indirgeyen anlayışın en net ifadelerinden birini, Aiskhylos'un ***Eumenides*** adlı yapıtında, erkekliğin temsilcisi güneş tanrısı Apollon dile getirir ve ananın, çocuğunun ebeveyni olmadığını ilan ediverir:

> Çocuğum dediği yaratığı yaratan anne değildir:
> Anne, yalnızca karnına ekilen tohumu besleyip büyütendir. Çocuğu yaratan, tohumu onun içine koyandır.
> Kadın, bir yabancı olarak bir yabancının tohumunu taşır...
>
> Aîskhylos, *Oresteia, Eumenides*, 658-661.

Kadın artık, yaşamın kaynağı, cömert ve bereketli toprak değil, erkeğin yarattığı canı içinde tutup büyüten bir taşıyıcıdan (konteyner) ibarettir. Topraktan yapılma çömlek gibi, kadının bedeni de, yaşam için gerekli olan ürünleri –onların üretimine katkıda bulunmaksızın– taşır. Aiskhylos'un mitolojiden dem vurarak dile getirdiği ideolojik değişmeyi, bir yüzyıl sonra Aristoteles "akıl yoluyla" doğrulamayı üstlenecektir. Ancak, Aristoteles'in "katkısı"na geçmeden önce, Yunanlıların kadını ve bedenini metaforlar aracılığıyla tanımlamak, sınırlandırmak ve denetlemek çabalarının doruk noktalarından birine göz atmalıyız.

Platon, Phaidros diyaloğunda, Sokrates'i kadının tüm yaratıcı, barındırıcı, taşıyıcı güçlerini kendisinde toplayan erkek olarak sunar. Filozof, kadının yaratma ve doğurganlık yetisine el koyar ve onu, felsefi aşkınlık peşinde koşan insanların maddesel bedenler içine hapsolmak zorunda kalışları acı gerçeğini hatırlatan bir şeye indirger. Sokrates, kadın bedeninin aracılığına ihtiyaç göstermeyen felsefenin ideal, homoerotik (erkekten erkeğe)[36] aktarımını şöyle tanımlar:

...ciddi söylem... kişi diyalektik yöntemi kullandığında ve uygun bir ruha; kendilerine ve onları ekene yardımcı olabilecek, meyvasız olmayıp tersine yeni tohumlar veren ve böylece başka zihinlerde başka sözcükleri *doğurtarak*, süreci sonsuza dek sürdürebilecek zekice sözcükleri *ekip sürdüğünde*, çok daha soylu olur. (*Phaidros*, 276e-277a; abç.)

Diyalogdaki karakterler, retorik ve diyalektiğin tabiatı hakkında konuşurken filozofun kimliğini tanımlarlar ve bu kimliği, geleneksel olarak kadını nitelemek için kullanılan doğurganlık metaforlarından yararlanarak kurgularlar; böylece kadınlar, felsefe sahnesinin dışına itilmiş olur: Kadınlar (ve birçok erkek) bedenleriyle ölümlü bedenler (çocuklar) yaratımına fiziksel olarak katılırken, bazı erkekler (ve birkaç kadın) ruhlarıyla Bilgelik ve Erdem gibi ölümsüz ruhsal ürünler yaratırlar. Birincilerin "yaratıcı içgüdüleri fizikseldir"; ikincilerin ise "yaratıcı arzuları ruhsaldır" ve elbette filozoflar bu ikinci kategoriye girerler:

Yaratıcı içgüdüleri fiziksel olanlar kadınlara gider ve çocuk sahibi olarak kendilerine ölümsüzlük ve gelecek bütün zamanlar boyunca adlarını yaşatma olanağı sağladıklarını düşünerek sevgilerini bu yolla gösterirler; ancak, yaratıcı arzuları ruhsal olanlar da vardır ve bunlar fiziksel olarak değil, ruhun tabiatında varolan ruhsal ürün yaratma ve doğurma isteğiyle doludurlar. Ruhsal ürün nedir derseniz, genel olarak bilgelik ve erdem... *Kim olsa böyle ürünler yaratmayı, çocuk yaratmaya üstün tutar.* (Platon, *Şölen II*, 208e-209a, 209d, çev. FB; abç.)

Aristoteles'le birlikte ise, annenin yaratıcı gücünden ve kadınlığın saygınlığından geriye hemen hiçbir şey kalmaz. Aristoteles'in "akıl yoluyla" kanıtlamak istediği, kadının kendiliğinden yaratamadığıdır. Başka bir deyişle, eskilerin döllenmesiz cücüklenme konusundaki inançlarını yıkmak ister. Badinter'in dediği gibi, aynı anda hem üremede asıl önemli etkenin erkek olduğunu, insanlığın onun soyundan sürdüğünü, hem de kutsal ilkeyi (ruh/*psukhe*) erkeğin taşıdığını kanıtlamaya çalışır.[37] Üremede biçimi/formu erkek verir, kadın yalnızca maddeyi sağlar. Kadının sağladığı maddeye insan biçimini veren erkek olunca, Aristoteles'in sık sık tekrarladığı "erkeği dölleyen erkektir" cümlesini anlamak kolaylaşır.[38] Kız çocuk, sakat bir erkektir; onu bu duruma getiren erkeklik ilkesinin zaafı ya da bir diğer deyişle kadınlık ilkesinin ağır basmasıdır: Tıpkı sakat anababadan bazen sakat, bazen de sakat olmayan çocuk doğması gibi, kadından doğan çocuk bazen erkek, bazen de dişi olur. Bunun nedeni, kadının sakat (eksik) bir erkek olmasıdır.

Foustel de Coulanges, *La Cité Antique* (*Antik Kent*) adlı eserinde, yaratıcı gücün yalnızca erkekte/babada olduğu inancının, "Vedalarda yer alan ve izleri bütün Yunan ve Roma hukukunda görülen" bir inanç olduğunu söylemektedir: "Yalnızca baba, varlığın gizemli ilkesine sahipti ve yalnızca o yaşam kıvılcımını aktarabilirdi. Bu eski inancın sonucu olarak, eviçi kültünün sahipliği, daima erkekten erkeğe geçerdi; bir kadın bu külte ancak babası ya da kocası dolayımıyla katılabilirdi... Ayrıca, sözkonusu inancın, özel hukuk ve aile hukuku açısından önemli sonuçları vardı." [39]

Eski Yunan'da, genç kızlar evlendirilirken babalarının ya da vasilerinin geleneklere uygun olarak söylemek zorunda oldukları sözler, "tohum ve toprak" metaforunun yalnızca İslam'a, Doğu'ya özgü olmayıp bütün ataerkil toplumlarda geçerli bir anlayış olduğunu ortaya koymaktadır: "Bu kadını sana veriyorum ki, *onun tarlasını sürüp* meşru çocuklar edinesin."[40] Foustel de Coulanges'ın saptaması, yaratıcılığı erkeğe atfeden monogenetik teorinin erkeğin kutsal olan ile ilişkilendirilmesini ve bunun aile hukukunda, dolayısıyla da kadınların statüsü üzerinde yarattığı sonuçları göstermesi bakımından önemlidir. Kadınlar, Aristoteles'in ifadesiyle, yaşam için gerekli olan maddeyi sağlarlar ama, formu ve ruhu, yani *insanın tanrısal olanla bağlantılı kısmını* sağlayan erkektir ve bu, ilginç bir biçimde, kadına atfedilen aşağı statünün hem nedeni, hem de sonucu olmaktadır.*

Logos Spermatikos

Bu açıdan, monoteizm ile diğer gelenekler arasındaki fark, monoteizmde yaratıcılığın tek tanrının ayırt edici özelliği haline gelmiş olmasıdır; dünyayı yaratan, yalnızca onun yaratma kudretidir. Tektanrılı dinlerde, Tanrı'nın tanrısal bir eşi, bir tanrıça yoktur. Tersine, dişil öğe bastırılır ve yaratma kudreti ile değil, simgesel yolla *yaratıl-*

* "Tohum ve toprak" metaforu, ayrıca, kadınları ve onların cinsellik ve evlilikte oynadıkları rolü, özellikle hayvanların evcilleştirilmesi, dizginlenmesi ve yola getirilmesiyle, tarımla ilişkilendiren bir imgeler ve metaforlar ağının da bir parçasıdır. Örneğin, Sofokles'in oyunlarında sık sık görüldüğü gibi, evlilik "boyunduruk"tur; bakire gelinler ise, evcilleştirilmesi ve ehlileştirilmesi gereken vahşi taylara benzetilir.

mış olan ile ilişkilendirilir. Dişil öğe, yalnızca kutsal düzlemde tümüyle dışlanmış olmakla kalmaz; bu dışlama, yeryüzündeki kadını da kapsar ve onun gerçek yaratma/can verme gücünden yoksun olduğu varsayılır. Böylece kadın, simgesel olarak, dünya ile, yani geçici ve maddesel olan ile ilişkilendirilir. Abdelwahap Bouhdiba, "kadının bedeni, Allah'ın yaratısının mikrokosmosudur" derken, işte bu anlayışı dile getirmektedir. [41]

İslamiyet'te Tanrı, Baba olarak değil, Yaratan olarak tasavvur edilir ve Tanrı ile erkek arasındaki benzerlik, erkeğin üremede oynadığı rol dolayısıyla metaforik olarak kurulur. Hıristiyanlık'ta ise, Baba Tanrı olağanüstü bir üreme eyleminde ölümlü insanın yerini alır. Baba Tanrı ile Oğul İsa Bir'dir; ikisi de aynı öz'dendir. Anne Meryem ise, aynı öz'den değildir: O, Baba Tanrı ile Oğul arasındaki ilişkinin kurulmasına yarayan araçtır. Tanrı, Meryem'i fiilen döllemez ama, bunu "dölleyici söz" ile gerçekleştirir.

Hıristiyanlık'ta babalık kavramı ile dinsel-kozmolojik sistem arasında yakın bir ilişki vardır:

> Babalık yaratıcı, can verici, birincil rol demektir ve ister ölümlü erkek, isterse Baba Tanrı sözkonusu olsun, aynı anlama gelir. Eğer ikisi arasında bir farklılık varsa, bu, ölümlü dünya ile ölümsüz, tanrısal alan arasındaki farklılıkla ilgilidir. Babalığın böyle tanımlanması, *Logos spermatikos*'un, Tanrı'nın "dölleyici sözü"nün ve onunla birlikte giden tüm bir değerler sisteminin kabul edilmesi için zemin hazırlamıştır. [42]

Antropolog Malinovski de, "bütün Hıristiyan ahlakı... babanın, evin atası (*progenitor*) ve efendisi olduğu babasoylu ve ataerkil aile kurumuyla sıkıca bağlantılıdır"[43] derken aynı ilişkiye işaret etmektedir.

"Hak Teala Sizin İçin Kendinizden Zevceler Yarattı"

Yukarıdaki yorum, Hıristiyanlık bağlamında yapılmaktadır; İslam'da cinsellik konusunu irdeleyen A. Bouhdiba ise, "üreme, esas olarak, *Allah'ın kendisinin de katıldığı* içkin bir 'duhul' aracılığıyla, varlığın birinden bir diğerine aktarımıdır" demektedir.[44] Tanrısal "can" aktarımı, dölleme işlemi sırasında gerçekleşir. Charles Mopsik de, aynı yorumu Yahudilik bağlamında yapmaktadır: "Üreme

eylemi dolayımıyla, dindar erkek, evrenin ilksel tanrısal yaratımını yansılamaktadır; ve onun dölleme eylemi, kozmogoninin ritüel bir yeniden temsili sayılabilir."[45]

Erkeğin üremede oynadığı rol, tanrının dünyayı yaratma kudretini, fani düzeyde yansıtır. Tıpkı, tanrının evrenin yaratıcısı olması gibi, erkekler de çocukların yaratıcısıdır. Kadının bedeni ise, yalnızca, tohumu taşıyıp besleyen verimli topraktır. Dolayısıyla, kadın bedeni, dölütün fiziksel gelişimini, büyümesini etkilese bile onun kimliğini, özerkliğini etkilemez. (Bu açıdan, Türkçe'de kadın bedeninin üremeyle ilgili bölgelerinin de erkeğin can verme/dölleme işlevine *göre* tanımlanması anlamlıdır: Döl yolu, döl yatağı, dölüt.) Tanınmış İslam bilginlerinden S.H. Nasr'ın şu sözleri, Malinovski'nin saptamasının Doğu'daki yankısı gibidir: "İslam ailesi, tüm İslam toplumunun minyatürüdür... Babanın otoritesi, Allah'ın yeryüzündeki otoritesini simgeler."[46]

Bir diğer İslam bilgini, Muhammed Z. Han da benzer bir görüş ileri sürer:

> Et, kemikler, kaslar, kan, beyin, ve aslında insan bedeninin eksiksiz bir mikrokozmos oluşturan tüm yetileri ve karmaşık ama harika bir şekilde uyumlu işleyişi, bir sıvı damlasının milyonda birinden daha küçük bir parçasında mevcuttur.[47]

Başka bir deyişle, Bouhdiba ve Han gibi eğitimli yazarlar, tüm insan yaratılışının bir sperm/tohum damlasında içerildiğine inanmaktadırlar. Aslında, bu görüş, yüzyıllar önce İmam Gazali'nin dile getirdiğinden farklı değildir. Gazali, erkeğin, boşalma sırasında, Kuran'ın 25. Suresinin 54. ayetini zikretmesini ister: "İnsanı bir su damlasından yaratan Allah'a şükürler olsun!"[48]

Bu noktada, biyolojik zaman boyutu ile kutsal zaman boyutu arasındaki karşıtlığa, İslamiyet bağlamında da değinmeliyiz. Biyolojik zaman boyutunda kadın erkeği doğurur, kutsallık boyutunda ise bunun tersi sözkonusudur. Kadın, erkekten sonra ve onun bedeninden yaratılmıştır. Yani Allah önce erkekleri yaratmış, sonra da kadınları onların bedeninden çekip çıkarmıştır:

> Gökleri, yeri yaratan Tanrı, O'dur.
> *Size kendi nefislerinizden eşler, zevceler yarattı,*
> davarları da kendi cinslerinden çifter çifter yarattı,
> sizi böylece artırıp çoğaltır. (Kuran, 42:11; abç.)

Kutsal zaman boyutu, biyolojik zaman boyutunu altüst ettikten sonra, dünyayı antitetik verilere dayanarak yeniden kurar. Doğurmayan insan, yaratma gücüyle donatılır. Doğuran insan ise, yalnızca yaratma kapasitesinden yoksun bırakılmakla kalmaz, simetrik bir biçimde altüst edildikten sonra, yaratılan insana dönüştürülür. Olayların zaman içindeki dağılımı, yani kronoloji, aynı zamanda canlıların birbirleri üzerinde kurdukları iktidarın dağılımını da belirler. Tanrı önce erkekleri yaratır, sonra da *onlar için* kadınları:

> Hak Teala *sizin için kendinizden zevceler yarattı*, zevcelerinizden de sizin için oğullar, torunlar verdi. (Kuran, 16:72; abç.)

Böylece, önce gelen, kendisinden sonra gelene sahip olur. Tıpkı, Tekvin anlatısında "Allah'ın oğulları"nın "adam kızları"na (her nasılsa) sahip oldukları gibi!

İslam'a göre, iktidarın kaynağı Tanrı'dır ve Tanrı yalnızca kendisine karşı doğrudan yükümlü olanları iktidar yetkisiyle donatır; onunla doğrudan ilişki içinde olmayanlar iktidardan yoksun kalırlar. İktidardan yoksun olan ise, güçsüzlüğü paylaştığı maddi nesnelerle eş değerdedir. Nitekim, Kuran'da pek çok ayette kadınlar ve çocuklar maddi zenginliklerle bir tutulur. Allah, bu "zenginlikleri" aynı amaç için, yani yetişkin erkek mümini hoşnut etmek için yaratmıştır:

> İnsanlar *arzu ve isteğin taalluk ettiği şeyleri:*
> Kadın ve çoluk çocuğu, yığın yığın altın ve gümüşleri, güzel ve cins atlarla diğer hayvanları,
> toprağın verdiği mahsulleri severler ve bu gibi şeyler insanların içini çeker. *Bütün bunlar dünya zevkidir.* (3:14; abç.)*

Tektanrılı dinlerin sonuncusu olan İslamiyet, bu geleneğin temel eğilimi doğrultusunda kadının yaratma gücünü elinden alırken, yukarıda görüldüğü gibi bir yandan da onu birey olarak tasfiye eder. "İnsanlar" ve "kadınlar", farklı şeylerdir; kadınlar, başka şeylerin yanı sıra, insanlar (erkek müminler) için yaratılmışlardır. Bu, onların her türlü haktan yoksun olduklarını göstermez; nitekim Kuran'da

* İslamiyet'in İbrahimi kökenlerini ortaya koyması bakımından, *Tekvin*'in *Çıkış* bölümündeki şu sözlerle karşılaştırın: "Komşunun karısına, yahut kölesine, yahut cariyesine, yahut öküzüne, yahut eşeğine... tamah etmeyeceksin." (20:17)

kadınların haklarını belirleyen çeşitli ayetler vardır, ancak bunların hiçbiri erkeğin kadına göre üstünlüğünü ortadan kaldırmaz.

Kuran'da, "kadınlarınız sizin tarlanızdır; tarlalarınızı dilediğiniz gibi ekin" (2. Sure:223) "direktif"i verildiğinde, Allah ile erkek arasında, kadınların aradan çıkarıldığı bir iletişim oluşur. Erkek, bu iletişimin öznesiyken, kadın nesneleştirilir: Allah, erkek ile kadın *hakkında* konuşur. Müslüman toplumlarda kadının tecridi ve örtünmeye zorlanması yoluyla "korunması", erkek "tohumu"nun korunması kaygısıyla yakından ilişkilidir. Delaney'in işaret ettiği gibi, bu kaygı, geçerli üreme teorisinin (monogenetik üreme) ayrılmaz bir parçasıdır. Bir erkeğin gücü ve otoritesi, kısacası "erkek olarak değeri", onun can verme yetisine sahip olduğu varsayımına dayanır. Buna karşılık "onur"u, çocuğun kendi tohumundan olduğunu güvence altına alabilmesine bağlıdır. Bu da, karşılığında, kendisine ait olan kadını (özellikle onun bedenini) denetleme yeteneğine dayanır. [49]

Görüldüğü gibi, "tohum ve toprak" benzetmesi, ilk bakışta masum bir benzetme olsa bile, çok güçlü ataerkil anlamlarla yüklüdür. Birliktelikleri son derece doğal gibi görünen bu iki öğe, kategorik olarak birbirlerinden farklıdırlar, *hiyerarşik bir düzen* içinde farklı değerlere sahiptirler. Erkeğin canlı öğeye, tohuma sahip olduğu varsayılarak onun yaratıcı yaşam kıvılcımını sağladığı düşünülürken, kadının –tıpkı toprak gibi– bu yaşayan özü besleme işlevini yerine getiren cansız maddeyi sağladığına inanılır.

Böylece, göstermeye çalıştığımız gibi, hem Batı hem de Doğu geleneğinde varolan, kadının doğurganlığı nedeniyle salt bedene indirgenmesi olgusu, dinsel söylemin ve pratiğin kutsallığından güç alınarak ebedi kılınmış ve başlangıçta kadının ayırt edici özelliği olarak görülen yaşamı yaratma kudreti elinden alınmış olur. Bu garip "tersine çevirme harekâtı" karşısında, bir kere daha, ideolojinin gücüne şaşırmamak ve "bütün dinsel sistem, kadınların yaşamı yaratma ve sürdürme gücünün ayrıntılı bir inkârı ve üstünün örtülmesi, aynı zamanda bu gücün gaspedilmesi, kanalize ve kontrol edilmesi çabası olarak yorumlanabilir," diyen Delaney'e hak vermemek kolay değildir.[50]

Yaratma Kudretinin Erkeğe Aktarımının Simgesel Mührü: Sünnet

Daha önce de değindiğimiz gibi, Eski Ahit'in Tekvin bölümünde "kadınların rahimlerini açan" ve erkeklerin "tohum"unu kutsayan Tanrı, İbrahim'e "bu toprakları senin tohumuna verdim" (15:18) diyerek, İbrahimoğullarını "seçilmiş halk" ilan eder ve çocuklarına bereket, toprak, güç ve düşmanları üzerinde zafer biçiminde somutlaşan kolektif ölümsüzlük vaadinde bulunur. Ama elbette, "seçilmiş halkı" ile bir "sözleşme" yapan (ahit kesen) İsrail'in rakip tanımaz, kıskanç ve öfkeli tanrısı Yehova'nın da koşulları vardır; bunların en önemlilerinden biri, "seçilmiş halk"ın erkeklerinin –bu seçilmişliğin işareti olarak– sünnet olmalarıdır:

> Ve Allah İbrahim'e dedi: Ve sen ise, sen ve senden sonra zürriyetin, nesillerince, ahdimi tutacaksınız. Sizinle ve senden sonra zürriyetinle benim aramda tutacağınız ahdim budur; *aranızda her erkek sünnet olunacaktır.* Ve gulfe etinizde sünnet olunacaksınız; ve *sizinle benim aramdaki ahdin alameti olacaktır*... Ve ahdim ebedi bir ahit olarak sizin etinizde olacaktır. (Tekvin, 17:9-14; abç.)

Sünnet olmayı reddeden erkek ise "kendi kavminden ayrı kılınacaktır; [çünkü] o, benim ahdimi bozmuştur" (17:15). Yehova ile "halkı" arasındaki sözleşmeyi mühürleyen "işaret"in sünnet olmasının, yani erkek cinsel organının ucunun itaat göstergesi olarak Tanrı'ya armağan edilmesinin simgesel anlamı önemlidir. Aslında, görsel kanıtlardan anlaşıldığına göre, sünnet uygulamasının Eski Mezopotamya'da İ.Ö. 2300 yıllarına dek geri giden bir geçmişi vardır ve erginleme törenlerinin bir parçası olarak uygulandığı bilinmektedir. Ancak, artık İsrail'de bu ritüelin giderek dinsel içerik bakımından değişmekte olduğunu ve zamansal olarak da ergenliğe geçiş sırasında uygulanmaktan çıkarak çocukluğa doğru kaydığını görüyoruz.[51]*

* Burada, bir karşılaştırma unsuru olarak, akla "kadın sünneti" gelebilir. Bazı İslam ülkelerinde öne sürülenin tersine, "kadın sünneti"nin İslam'da yeri yoktur. Bir Afrika geleneği olan bu uygulamanın, Mısır da dahil olmak üzere Afrika'da İslam'ın yayıldığı ülkelerde egemen olması ve dinsel bir zorunlulukmuş gibi sunulması, yeni bir tektanrılı dinin (burada İslamiyet'in) yerel gele-

Bu noktada, Yehova ile İsrail halkı arasında yapılan sözleşmenin ayırt edici işareti olarak, neden başka bir organın değil de penisin kullanıldığı sorusu akla gelebilir. Oysa unutmamalı ki, Yehova İbrahim'in "tohumu"nu kutsamıştır; İbrahim'in oğullarıyla yaptığı sözleşmenin simgesi olarak bu "tohumu" üreten ve onu kadının "tarlasına eken" organdan daha uygunu yoktur. Gerda Lerner'in deyişiyle, insanın başka hiçbir organının Tanrı'ya sunumu, soyu üretme yetisi ile Tanrı'nın "lütfu" arasındaki bağlantıyı böylesine açık seçik ve canlı biçimde gösteremezdi.[52] Sünnet olgusuna içkin olan ataerkil çağrışımlar son derece güçlüdür. Yalnızca soyu üretme yetisinin artık Tanrı'nın lütfu olduğunu ve onun aracılığıyla insanın erkeğine aktarıldığını simgelemekle kalmamakta, aynı zamanda, erkeği ve onun cinsel organını güç ve iktidar ile ilişkilendirmektedir. Çağdaş psikanalitik kurama aşina olanlara hiç de yabancı gelmeyecek olan bu ilişkilendirme, özellikle Batı kültürel geleneğinde çok etkili olmuştur.

Eski Ahit'in yazıya geçirildiği zamanlarda ve daha önceleri, bereket tanrıçası İştar'ın rahip ve rahibeleri kendi cinselliklerini tanrıçaya adarlardı. Bazıları gönüllü bekârlığı seçer ve bu arada bazı rahipler kendilerini hadım ettirirler, bazıları da tanrıçanın onuruna törensel cinsel ilişkiye girerlerdi. Her iki durumda da, insanlar kendi cinselliklerini, bereketini ve nimetlerini dağıtışını yüceltmek amacıyla tanrıçaya sunuyorlar, ona adıyorlardı. İsrail'de ise bu Eski Mezopotamya ritüeli artık bereket tanrıçasını yüceltmek için değil, değişen toplumsal koşullarla birlikte, tek tanrının "lütfu"nu ve onun erkeğin tohumunu kutsamasını yüceltmek için uygulanmaktaydı. Burada da, bir kere daha, içeriğin değişmesi ama eski biçimin varlığını yeni koşullara uyumlanarak sürdürmesi olgusuyla karşılaşmak-

neklerle eklemlenmesinin ve onlarla uyumlulaştırılmasının bir örneğidir. Bu da elbette ataerkil bir geleneksel uygulama ama, anlamı, erkek sünnetinden çok farklı: Kadın sünneti, ataerkil toplumda kadın bedeninin denetlenmesinin zulüm derecesine varabileceğinin çarpıcı bir göstergesi. Mısır El Azhar Üniversitesi'nin Büyük Şeyhi Gad El Hak Ali'nin fetvası, bu denetimin amacını açıkça ortaya koyuyor:

"Küçükken sünnet edilmeyen kızlar dik başlı olur ve kötü alışkanlıklar edinir. Eğer kızlar Peygamber'in söylediği gibi sünnet edilmezse, onları ahlaksızlığa ve yozlaşmaya götürecek durumlarda kalırlar." (*International Herald Tribune*, 12.4.1995)

tayız. Tek tanrı olarak Yehova'nın ve ona itaatin simgesi olarak da sünnetin kabulü ve Musa'ya indirilmiş emirlere uyulması, "seçilmiş halkı" başka halklardan ayırt edecektir. Bu halkın ırksal birliğini, başkalarıyla karışmamasını, yani saflığını güvence altına alacak şey ise, erkeklerin sünnet olması koşulunun yanı sıra, kadınların evlilik öncesinde bekâretlerinin, evlilik sırasında da cinsel sadakatlerinin sıkıca denetim altında tutulmasıdır.

Yeryüzündeki Günahın ve İnsan Istırabının Kaynağı Nedir?

İnsanın ilk başkaldırısı,
ve o yasak ağacın meyvesi,
lanetli tadıyla
dünyaya ölümü getirdi
ve bütün felaketleri;
YİTİRDİK CENNETİ.

John Milton

"Yaşamı yaratan kimdir?" sorusunun ardından, ikinci temel dinsel soru olan, "bu dünyadaki acının ve ıstırabın kaynağı nedir?" sorusu gelir. Batı Hıristiyan geleneği bu soruya, Yahudilikten devraldığı "cennetten kovulma" öyküsüne dayanarak, "ilk cinsellik günahı ve bunun sorumlusu olan kadın" (aynı zamanda bütün kadınların prototipi sayılan, Havva), yanıtını verir. Günahın kaynağı ve nedeni saptanınca, neyin/kimin cezalandırılıp denetim altına alınması gerektiği de ortaya çıkmış olur.

Eski Mezopotamya dinsel düşünüşüne göre, tanrısal varlıklar efendi, insanlar ise onlara itaatle yükümlü hizmetkârlardır. Bu kul kavramı, uygar toplumdaki efendi-köle, yöneten-yönetilen ilişkisinin dine yansıyan uzantısı olarak Hıristiyanlık ve İslamiyet ile günümüze dek gelir.[53] Tanrılar efendi olunca, insanların yeryüzünde karşılaştıkları zorluklar, hastalıklar, felaketler de onlara itaatsizlik edip öfkelendiren insanlara (cinsiyet ayrımı olmaksızın) verdikleri cezalar olarak algılanırdı. Monoteizmde bu anlayışın önemli ölçüde değiştiğini görmekle birlikte, Eski Ahit'teki "cennetten kovulma" öyküsünde Eski Mezopotamya dinsel düşünüşünün izlerini bulmak

da mümkündür: İnsanların ölümsüzlük peşinde koşmaları ve tanrıların bu özelliği kıskançlıkla korumaları; ölümsüzlük ile yılan figürü arasındaki ilişki; bilgi ağacı ve yasak meyve; yılan ile bereket tanrıçası ve kadın cinselliği arasındaki ilişki.

Gerek Mezopotamya geleneğinde, gerekse Kutsal Kitap anlatısında, "bilgi" ile "cinsellik" arasında kurulan bağlantı, hem başlıbaşına içeriği, hem de sürekliliği bakımından ilginçtir. Gılgamış Destanı'nda, vahşi adam Enkidu, yabanıl hayvanların yoldaşı olarak doğanın bir parçasıdır. Hayvanlar onunla konuşurlar. Enkidu'yu görüp korkuya kapılan insanlar, Enkidu'yu uygarlaştırsın diye bir tapınak fahişesini görevlendirip ona yollarlar. Enkidu bu kadınla cinsel ilişki kurar ve daha sonra hayvanların yanına dönmek istediğinde hayvanlar ondan kaçar. Çünkü o, artık doğadan kopmuş, kadın sayesinde insan dünyasının bir parçası haline gelmiştir (bu noktada, Birinci Bölüm'de değinilen, ilk çağda insanlığı kadının temsil etmesi olgusuna geri dönmüş oluruz):

> Yabanıl hayvanlardan hiçbiri Enkidu'nun yanında değildi artık. Enkidu güçsüz düşmüştü. Çünkü kafasında bilgeliği, gönlünde de insana özgü duyguları taşıyordu.

Nitekim, gidip ayaklarının dibine oturduğu kadın ona, "sen Enkidu, bilgi sahibisin. Tanrı'ya benzedin artık," der.[54] Bilgi sahibi olmak, tanrı benzeri olmaktır ve bu öyküde, ileride Eski Ahit öyküsünde de göreceğimiz gibi, insanın "bilgi" sahibi olması cinsel anlamlarla örülüdür; bu "bilgi", Enkidu'yu hayvanlar aleminden ayırıp insanlaştırır. İnsan denen varlık ise, ölümlüdür; ölümsüzlüğün sırrına ermek için de yapmayacağı şey yok gibidir. Ama tanrılar kendilerine özgü bu niteliği kıskançlıkla korurlar ve tanrısal bilgiye erişmeye çalışan insanları, dünyaya kötülük getirmekle suçlarlar. Gılgamış, arkadaşı Enkidu'nun ölümünden sonra, ölümsüzlüğün sırrını bulmak amacıyla bütün yeryüzünü dolaşır; bu arada başına gelmeyen kalmaz. Sonunda, ölümsüzlük getiren bitkiyi ele geçirir, ama bir *yılan* bu ölümsüzlük bitkisini Gılgamış'tan çalar. Ölümsüzlük, tanrıların ayrıcalığıdır, onu insanlarla paylaşmaya da hiç niyetleri yoktur! Burada, genellikle bereket tanrıçasının cinselliğiyle ilişkilendirilen ve onun gizli bilgisinin bekçiliğini yapan yılanın varlığı ve rolü dikkat çekicidir; yılan ayrıca, deri değiştirmesi nedeniyle, ölümsüzlük simgesi olarak kabul edilir.[55]

Kutsal Kitap'a yansıyan İbrani sembolizmi, Mezopotamya düşüncesinden önemli ölçüde etkilenmiştir ve özellikle "cennetten kovulma" öyküsünde bu düşünsel mirasın birçok öğesini bulmak mümkündür– ancak içerilen anlamlar bakımından neredeyse temelden dönüştürülmüş olarak. Burada gene, yeni anlamlar yüklenerek yeni bir toplumsal düzene hizmet eder hale getirilmiş eski biçim ve öğelerin sürekliliği olgusuyla yüz yüze geliriz.

Eski Ahit anlatısında, insanlara yasak olan bilginin ikili bir niteliği vardır. Birincisi ahlaksal bilgi, yani iyi ile kötüyü ayırt etme bilgisidir; ikincisi ise, cinsellik bilgisi. İnsanlar, iyi ile kötüyü ayırt etme bilgisine ulaşınca masumiyetlerini ve onunla birlikte Tanrı'nın iradesine "gözü kapalı", yani ahlaksal kaygılara gerek olmaksızın kendiliğinden uyma yeteneklerini yitirirler. Cennetten kovulmuş, "düşmüş" insanlık, daha yüksek bir bilgi düzeyine varmanın bedelini, iyiyi kötüden ayırt etme ve selamete ulaşabilmek için de kötüyü reddedip iyiyi seçme yükümlülüğü altına girerek öder.

Bilginin diğer yönü ise, cinsellik bilgisidir: "Ve Adem karısı Havva'yı bildi; ve gebe kalıp Kain'i doğurdu; ve: Rabbin yardımıyla bir adam kazandım, dedi." (Tekvin, 4:1) Ayrıca, Adem ile Havva, yasak meyveyi yedikten sonra "çıplaklıklarını bilirler"; oysa o zamana dek ikisi de çıplaktırlar ama "utançları yoktur." (Tekvin, 2:25) Havva, yılanın aldatmasına uyarak yasak meyveyi yiyip Adem'e de yedirince "gözleri açılır" ve çıplaklıklarından utanarak gizlenirler. Tanrı onların kendisinden gizlenmelerinden yasak meyveyi yemiş olduklarını anlar ve sözünü tutmadıkları için onları cennetten kovarak cezalandırır.

Ne var ki, bu başkaldırının cezasını Adem ile Havva aynı derecede ve biçimde çekmezler. Tekvin öyküsünün sembolizmi, topraktan yaratılan Adem ile insan bedeninin bir parçasından yaratılan (ve aslında bereket tanrıçalarının ardılı olan) Havva arasında bir dikotomi kurar. Sözkonusu dikotomi, isyankâr insanlığa ceza olarak cinsel işbölümüne hükmetmesiyle daha da pekişir: Havva'nın "suçu" yüzünden, artık Adem ekmeğini ter döküp çalışarak elde edecek, Havva ise acılar içinde çocuklar doğurup yeni kuşakları yetiştirecektir. Burada dikkate değer olan nokta, verilen cezanın erkeğin "emeği"ni kahırlı bir yük haline getirmesine karşılık, kadının emeğini değil, çocuk doğuran bedenini acı ve ıstıraba mahkûm etmesidir. (19. yüzyılda, doğum sırasında acıyı hafifletecek yöntemler or-

taya atıldığı zaman, çok dindar olduğu bilinen İngiltere kraliçesi Viktorya'nın, Kutsal Kitap'ın emrine aykırı olduğu için bu uygulamaya şiddetle karşı çıktığı bilinir. Kadının yalnızca doğurması değil, acı çekerek doğurması gerekmektedir!)

Cinsel bilgi edinmenin bir sonucu da, kadın cinselliği ile soyu üretme işlevinin (anneliğin) birbirinden koparılmasıdır. Tanrı, kadın ile eskiden bereket tanrıçasının simgesi ve onun gizinin bekçisi olan yılan arasına düşmanlık sokar:

> Ve adam dedi: Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi, ve yedim. Ve Rab Allah kadına dedi: Bu yaptığın nedir? Ve kadın dedi: Yılan beni aldattı, ve yedim. Ve Rab Allah yılana dedi: Bunu yaptığın için, bütün sığırlardan, ve bütün kır hayvanlarından daha lanetlisin... ve seninle kadın arasına, ve senin zürriyetinle onun zürriyeti arasına düşmanlık koyacağım. (Tekvin, 3:12-16)

Böylece tanrının buyruğuyla, bereket tanrıçasının, her türlü yaratıcılığın simgesi olan özgür ve utançsız cinselliği, "düşmüş" ölümlü kadına yasaklanmış olur. Bundan böyle onun cinselliği yalnızca annelikte ifadesini bulabilecek, onun dışında aşağılanacak ve hep "ilk günah"ın hatırlatıcısı olarak lanetlenecektir. Annelik işlevi bile iki koşulla, yani çocuklarını acılar içinde dünyaya getirmek ve kocasının egemenliğine itaat etmek koşullarıyla bağlı olacaktır:

> Kadına dedi: Zahmetini ve gebeliğini ziyadesile çoğaltacağım; ağrı ile evlat doğuracaksın; ve *arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır.* (Tekvin, 3:16-17; abç.)

Havva'nın "suçu" üzerine tek tanrının koyduğu bu lanet, onun yaşamı boyunca ikincil ve erkeğe göre "aşağı" konumda kalmasının meşru gerekçesi olarak kullanılacaktır. Havva'nın tanrı buyruğuyla erkeğin "hâkimiyeti" altına sokulması, ataerkil düzenin temel yasasını ifade eder. Böyle bir tanımlamaya giden erken bir adımı, Hammurabi Yasası'nda da görmek mümkündür; ne var ki artık iyice yerleşmiş olmakta ve güçlü bir dinsel ideolojiye entegre edilmiş tanrısal bir buyruk halini almaktadır.

Bu buyruğu, kadınların dinsel sözleşmeye ve cemaate etkin katılımının önlenmesi (Yehova, Ahit'i yalnızca İbrahim'le yapar, Sara olaya dahil edilmez) ve tanrı ile yapılan Ahit'in bir erkeklik simgesi (sünnet) olması, daha da pekiştirir. "Yeryüzüne günahı ve kötülüğü kim getirdi?" sorusuna, Eski Ahit, Ana Tanrıça'yla bağlantısı nede-

niyle özgür kadın cinselliğini temsil eden "yılan ile yaptığı ittifak aracılığıyla kadın" yanıtını vermekle, bereket tanrıçasını kutsallık evreninden sürüp atmakta ve Tek erkek Tanrı'nın zaferini ilan etmektedir. Bu zaferin ölümlü insanlara etkisi ise "patriyark"ın ailesi ve (İbrahim'in durumunda) kavmi üzerindeki egemenliğinin, buna karşılık kadınların ve gençlerin ona bağımlılığının tescil edilmesidir.

Kuran'ın Farklılığı: Adem ile Havva'nın Ortak Sorumluluğu

Kuran, yaratılış öyküsü açısından, doğal olarak, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin izlerini taşır. Aradaki benzerlikler, her iki öyküde de Tanrı'nın Adem'i yaratması; Adem'in topraktan yaratılmış olması; Tanrı'nın Adem'e ad koyma yetkisini vermesi; Adem ile Havva'yı cennete yerleştirmesi; Havva'yı kronolojik olarak Adem'den sonra yaratmış olması; yasak meyveye yaklaşmalarını yasaklaması; Adem ile Havva'nın baştan çıkmaları, çıplaklıklarının farkına varmaları ve cennetten kovulmalarıdır.

Aradaki farklılıklara gelince, en önemlisi, Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki baştan çıkarıcı Havva imgesinin Kuran'da yer almamasıdır. Özellikle Eski Ahit'ten büyük ölçüde etkilenen ve aradaki bağı da açıkça kabul eden Kuran, tarihsel anlatı konusunda çeşitli değişiklikler ve düzeltmeler yapar. Bu değişikliklerden biri, insanların atası olan ilksel çiftin (Kuran'da Adem'in eşinin adı geçmez), insanın cennetten çıkarılmasını gerektiren olaylarda sorumluluğu ortak olarak paylaşmalarıdır. Her ikisi de İblis'e yenik düşmüşlerdir:

> Hani biz demiştik ki: Ey Adem! Eşinle birlikte cennette oturun, ondan istediğinizi bol bol yeyin. Ancak şu ağaca yaklaşıp zalimlerden olmayın. Bunun üzerine şeytan oradan onların ayaklarını kaydırarak içinde bulundukları (nazü naimden) ikisini de cüda kıldı. Biz de haydi buradan inin, bir kısmınız diğer kısma düşman kesilecek ve bir zaman için arzda ikamet edin; geçinin, dedik. (Kuran, 2:35-37)

Burada al-Alousi'nin değindiği son derece ilginç bir nokta vardır ki, kutsal metinler arasındaki farklılıkların bile, bu metinlerin aslında aynı geleneğin uzantıları olduklarını ortaya koymaktadır. Yukarıda değindiğimiz gibi, Tevrat'ta Havva'yı baştan çıkaran yılandır;

Kuran'da ise, ikisini birden İblis (şeytan) baştan çıkarır. İ.S. 5. yüzyıla tarihlenen *Adem ile Havva'nın Yaşamı* adlı kitapta, şeytan ile yılan arasındaki fark belirsizleşmiş durumdadır ve her ikisi de baştan çıkarıcıdır. Bu tarihten itibaren şeytan ile yılan arasındaki fark giderek ortadan silinir ve Muhammed zamanına gelindiğinde tümüyle ortadan kalkmış olur.[56] Bu bağlamda bir diğer önemli ve açıklayıcı nokta, Arapların yılana Şeytan adını vermesidir. Bazı yazarlar, Şeytan ile yılan arasındaki bu özdeşliğin İslamiyet öncesi Yahudi literatüründe gerçekleşmiş olduğunu öne sürmektedirler. [57]

Böylece, Ana Tanrıça ile yılan arasındaki, daha sonra da (ataerkilliğin kurumlaşmasından sonra) kadın-yılan-şeytan arasındaki bağlantıya geri dönmüş oluruz. Bu saptama, Kuran'da yılana atıf yapılmamasını da açıklamakta ve kutsal metinlerin (elbette Kuran da dahil olmak üzere) tarihsel gelişimleri içinde incelenmelerinin, bunların yarattığı mistifikasyonun açıklığa kavuşması bakımından ne kadar yararlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Kuran'daki anlatıya geri dönecek olursak, "iniş"ten sonra, Adem tövbe eder, Allah da onun tövbesini kabul ettiğini bildirir (2:37). Ancak, burada kadından söz edilmez, onun tövbe edip etmediği, ettiyse kabul edilip edilmediği bilinmez. Zaten, Adem'in "eşi"nden birçok yerde söz edilmekle birlikte, insanın yaratılışında tek başına erkeğin oluşumuna değinilen yerler de vardır. Allah, yalnızca Adem'e "bütün şeylerin adını" öğretir (2:31) ve meleklere, gene sadece ona secde etmelerini buyurur (2:34). Ancak bu anlatıda, Adem' in sorumluluğunun kadına yüklenmediği, bu sorumluluğu ikisinin birlikte taşıdıkları açıktır.

Ayrıca, Kuran anlatısında kadının nasıl yaratıldığına ilişkin belirtik bir açıklama da yoktur. 4. Sure'nin 1. ayetinde, Allah'ın kadın ve erkeği tek bir candan yarattığı söylenirken, 16. Sure'nin 72. ayetinde "sizin için kendinizden zevceler yarattı" denmektedir. İslam'ın kadınları özsel olarak erkeklerle eşit saydığını savunan İslam içindeki bazı yazarlar ve İslam feministleri, savlarını Kuran'ın bu anlayışına dayandırırlar, *Peygamberden sonra* varolan ataerkil geleneğin Yahudiliğin kadın düşmanı tutumunu devralarak yaygınlaştırdığını öne sürerler. Bu yazarlara göre, İslam'ın "altın çağı"ndan sonraki dönemlerin, hele özellikle bugünün İslami uygulamalarının "sahih İslam" ile ilgisi yoktur. [58]

"Ahirete İnanmayanlar, Meleklere Dişilerin Adlarını Takarlar"

Oysa Kuran, kadının Adem'in (eğri) kaburgasından yaratılmış olduğunu ileri sürmese bile, kadınların ikincil statüsü konusunda kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıktır. (Nitekim Ali Bulaç gibi "sahih İslam"a geri dönülmesi gerektiğini ve böyle yapıldığı takdirde kadınların insan haklarının güvence altına alınacağını savunan yazarlar bile, erkeğin kadından "bir derece üstün" olduğunu belirtirler. Ayrıca bu noktada, Eski Ahit'in kendisinde de iki farklı ifade olduğunu ve özellikle feminist teologların bu farklılıktan yola çıkarak Kutsal Kitap'ın alternatif bir yorumunu yapmaya çalıştıklarını da hatırlayalım.)

Kuran'ın sessiz kaldığı, Havva'nın nasıl, neden ve ne zaman yaratıldığı konularına Kuran yorumcularının getirdikleri yanıtlar genellikle hadislere dayandırılır ve gerçekten de erkek egemenliğini pekiştirici doğrultudadır. Bu hadislerin "sahihliği" noktasında da tartışma olmakla birlikte, Smith ve Haddad'ın belirttikleri gibi, İslami ülkelerde varolan kadın imgesi daha ziyade bu ataerkil geleneğin öğeleriyle örülmüştür. Kuran'da, Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına ilişkin herhangi bir anlatının bulunmadığını pek az Müslümanın bilmesine karşılık, kadının eğri bir kaburgadan yaratıldığını, dolayısıyla da başıboş bırakılmamasını isteyen Peygamber hadisini hemen herkes bilir. Mahmut Şalabi gibi yorumcular bu hadisi kendi bakışlarına uygun olarak değerlendirip müminlere sunarlar: "Havva'nın Adem'in kaburgasından yaratıldığı bizim için açıktır. Tıpkı yaratıldığı kaburganın eğri olması gibi, Havva'nın duyguları da eğridir."[59]

Kuran, kadının yaratılışı ve cennetten çıkış konularında Eski Ahit ile belli bir farklılık taşımakla birlikte, yaratma kudretinin kaynağı ve tek tanrının yerleştirilmesi çabası bakımından tümüyle bu geleneğin bir parçası ve devam ettiricisidir. Ve tektanrılı dinlerin sonuncusu olarak paganlığa karşı son derece uzlaşmasızdır. Nitekim, İslamiyet öncelikle Arap tanrıçalarını (Lat, Menat ve Uzza) ortadan kaldırır. Tasfiye işlemi, Fetna Ayt Sabbah'ın da işaret ettiği gibi, iki farklı alanda gerçekleştirilir. Birincisi ideolojik sistem alanında söylem aracılığıyla, ikincisi de fiziksel alanda bu tanrıçaların tapınakla-

rının ortadan kaldırılıp müritlerinin baskı altına alınmasıyla. [60]

Bu üç tanrıçaya söylem alanında yöneltilen saldırı, nesneleri adlandırma gücü düzeyindedir; onları içi boş, güçten yoksun kılınmış sözcüklere indirger. Aşağıdaki ayette, bu tanrıçaların varlığı ile geçmişte kutsallığın dişil ifadesi arasındaki bağlantı ve yeni ataerkil dinin, dişil kutsallık öğesine düşmanlığı açıkça dile gelir:

> Lat ve Uzza'ya, üçüncü, sonuncu Menat'a ne dersiniz?
> Erkekler sizin de kadınlar onun mu?
> Hakikaten çok insafsızca bir taksim!
> Bunlar sizin ve atalarınızın taktıkları birtakım adlardan başka bir şey değil! (53:19-24)

Ve,

> Göklerde nice melekler vardır ki
> şefaatleri hiçbir fayda vermez.
> Meğer ki Tanrı dilediğine ve seçtiğine
> izin verdikten sonra ola!
> *Ahirete inanmayanlar, meleklere dişilerin adlarını takarlar.* (53:26-29; abç.)

İslamiyet'e ilişkin bu kısa değinmeden sonra, tarihsel olarak geri dönüp Eski Ahit'in Tekvin bölümünde tektanrıcılığın geliştirilmesinin, insanlığın soyut düşünce ve evrensel olarak geçerli simgeler oluşturma yönünde attığı muazzam bir adımı temsil ettiğini bir kez daha vurgulamalıyız. Ne var ki, bu ileri adımın, ataerkilliği onaylayan ve pekiştiren toplumsal koşullar ve düzen içinde gerçekleşmiş olması, tarihin bir cilvesidir.

Çünkü böylelikle, simge yaratma sürecinin kendisi, kadınları marjinalleştiren, hatta dışlayan bir şekilde yürütülür. Kutsal Kitap'ın Tekvin anlatısı, kadının ikincil konumda olduğunu tescil eder ve kadın cinselliğini de ataerkil sınırlar içinde işlevsel olacak biçimde yeniden tanımlar. Bunun sonucunda, tanrısal ilkeyi temsil etme hakkı kadının elinden alınmış olur. Kutsal Kitap anlatısı, olanca ağırlığı ve ideolojik etkisiyle kadınların dinsel cemaate ancak erkeklerin dolayımıyla dahil olabileceklerini bir tanrı buyruğunun değişmez kesinliğiyle belirler. İşte bu an, Lerner'in deyişiyle, Ana Tanrıça'nın ölüp, onun yerine ataerkil düzen çerçevesinde Baba Tanrı'nın geçtiği, kadınlar için trajik sonuçları olan tarihsel andır. [61]

❖

İkinci Bölüm

Ataerkil Sistemin Ayırt Edici Özelliği: Kadın Bedeninin Toplumsal Denetimi



Ana Tanrıça'nın yerini bir tanrılar panteonunun alması, sonra da giderek bir Baş Tanrı ilkesinden "Kadir-i Mutlak" Baba Tanrı anlayışına varılması süreci, daha önce de değindiğimiz gibi, kadının statüsünün düşmesi, ikincilleşmesi ve bağımlı kılınması olgusuyla el ele gitmiş ve bu süreci yansıttığı kadar, onun pekiştiricisi ve hızlandırıcısı olmuştur. Bu sürecin bir başka boyutunu ise, Eski Yunan'da ruh/madde, daha sonra Hıristiyanlık'ta ruh/beden biçimini alan hiyerarşik düalizmin derinleşmesi ve kadının bu dikotominin "aşağı" sayılan kutbuyla, yani beden ile özdeşleştirilerek onun bedeni üzerindeki toplumsal denetimin meşrulaştırılması oluşturur.

Sözkonusu boyutu ayrı bir bölümde daha ayrıntılı biçimde ele alacağımız için, burada, bir önceki bölümde dinsel ideolojik yönünü açımlamaya çalıştığımız, kadının bağımlı statüye düşürülmesi olgusunun toplumsal pratikteki bazı yansımalarına değinmek istiyoruz. Hem ataerkil egemenliğin, hem de her üç tektanrılı dinin beşiği olan Ortadoğu bölgesinin çeşitli kültürlerinde bu olgunun –bazı derece ve biçim farklılıkları göstermekle birlikte– benzer ve ortak toplumsal/hukuksal boyutlar almış olması, dine ilişkin aşırı partikülarist yaklaşımların reddedilmesi açısından önemlidir. İşte bu noktada, dinler ve daha genel anlamda kültürler arasındaki benzerlik ve süreklilikler gündeme gelmekte ve bu arada kadınlara ilişkin dinsel/kültürel yaklaşımların bu süreklilikler içinde en tutarlı ve direngen öğe olduğu da belirginlik kazanmaktadır.

Eski Mezopotamya'dan Kaynaklanan Bir Sistem: Ataerkillik



Ataerkil toplum düzeninin, arkeolojik verilere göre neolitik toplumda kültürel döneme, "uygarlığa" ilk geçişin gerçekleştiği Eski Mezopotamya'da kent devletlerinin ortaya çıkışıyla birlikte görülen bir olgu olduğu bilinmektedir. Ancak, aralarında feminist araştırmacıların da bulunduğu bazı tarihçiler, yörede erkek egemenliğinin kent devletlerinin ortaya çıkışından önceye tarihlendiğini öne sürmektedirler. Bu dönüşümün nedeni konusunda Margaret Ehrenberg'in açıklamasına önceki bölümde değinmiştik, burada ise tarihçi Gerda Lerner'in görüşlerini ele alacağız.

Kadınların İkincilleşmesi ve "Kutsal Aile"nin Kurumlaşması

Lerner, ilk toplumlarda nüfusu ve insangücünü artırma zorunluluğunun, kabilelerin birbirlerinden kadın çalmasına yol açtığını ve böylece, kadın cinselliğinin ve doğurganlığının kabilelerin rekabetine neden olan ilk "mal" haline geldiğini öne sürmektedir. Hatta Lerner, kölelik kurumunun da bu ilksel olguyu örnek alma temeline oturduğunu savunmaktadır.[1] Bu gelişmeler, erkeklerin egemen olduğu savaşçı kültürlerin ortaya çıkmasına yol açar.

Ruby Rohrlich, militarizmin, sınıfsal tabakalaşma ve kadınların egemenlik altına alınması üzerinde yaptığı hızlandırıcı etkiyi Sümer ve Girit uygarlıkları bağlamında karşılaştırmalı bir biçimde ele almakta ve her iki toplumun da benzer Bronz Çağı uygarlıkları olarak görece eşitlikçi toplumsal yapılardan hareket ettikleri halde, Sümer'de kıt kaynaklar için yapılan kentler arası mücadelelerin kronik savaşlara, politik merkezileşmeye, klan yapılarının çözülmesine ve sonuç olarak kadınların statüsünde hızlı ve radikal bir düşüşe yol

açtığını öne sürmektedir.[2]

Carol C. Meyers de, eski İsrail'de erkek egemenliğinin kurumlaşmasını, Kenan'da yaşanan demografik krize ve bu krizin kadın doğurganlığını aşırı derecede önemli kılmasına bağlayarak Lerner ile aynı sonuca ulaşmaktadır.[3] Bu gelişmeler sonucunda, ortaya, kadınların ve kadın doğurganlığının sıkıca denetim altına alındığı toplumsal yapılar çıkar.

İ.Ö. 3500 ile 3000 yılları arasında Mezopotamya'da ilk kentsel toplulukların ortaya çıkması ve bunların giderek kent devletlerine dönüşmeleriyle aşağı yukarı aynı zamanlarda, yazının da keşfedildiğini görüyoruz. Kent devletlerinin gelişmesi, bunların kendi aralarında egemenlik mücadelelerine ve askeri rekabetin önem kazanmasına yol açtı. Bu ise, karşılığında, hem erkek egemenliğini güçlendirdi, hem de askerlerin ve kayıt tutma bilgisini tekellerinde tutan tapınak rahiplerinin mülk sahibi sınıfları oluşturduğu bir sınıflı toplumun doğmasını sağladı.

Mülkiyetin miras yoluyla babadan oğula geçmesini güvence altına alan ve dolayısıyla kadınların cinselliğinin denetimini erkeklere veren ataerkil aile kurumlaştı, yasalara geçirildi ve devlet güvencesine kavuşturuldu. Bu çerçeve içinde, kadınların cinselliği erkeklerin; öncelikle babanın, sonra da kocanın malı olarak belirlendi ve kadının cinsel "saflığı" (özellikle bekâreti), üzerinde pazarlık yapılabilen bir ekonomik değere dönüştü. Bu durum fahişeliğin ortaya çıkmasına ve böylece, *cinselliği ve doğurganlığı yalnızca bir tek erkeğe ait olan "saygın" kadın* ile, *cinselliği "herkese" ait olan fahişe* arasında kesin bir ayrımın doğmasına yol açtı.

Kent toplumunun giderek karmaşıklaşması ve uzmanlaşması, bu arada zanaatkârlar ile tarım emekçilerinin nüfusunun artması, kadınların çalışan sınıflardan önemli ölçüde dışlanmalarını ve böylece statülerinin daha da düşmesini getirdi. Mesleklerden dışlanma ise, kadınların ekonomiye olan katkılarını azaltarak ikincil konumlarını pekiştirdi. (Bu yorumun Ehrenberg ve diğerlerininkiyle uyum içinde olduğu açıktır.)

Mezopotamya'da, kent devletleri arasındaki mücadeleler sonucu bir kentin yerine diğeri egemen oldukça ve erkek egemenliği iyice kurumlaşmaya başladıkça, ataerkil aileyle ilişkili yasalar da değişti ve giderek kadınlar açısından daha baskıcı ve sınırlayıcı bir nitelik kazandı. Örneğin, savaş tanrısı Marduk adına yapılan Hammurabi

Yasası (İ.Ö. 1750), belirli suçlara, özellikle de *aile bağının kutsallığına* karşı işlenen suçlara, daha önceki Sümer yasalarına göre daha ağır cezalar öngörüyordu. Gene de, Hammurabi Yasaları, erkeklerin karılarını kolayca boşamalarını öngörmekle birlikte, ondan sonraki Asur Yasası'ndan farklı olarak, parasal tazminat vermelerini ve kadının çeyizini iade etmelerini şart koşuyordu. Buna karşılık, daha sonraki Asur Yasası'nda (İ.Ö. 1200) kadının anne olarak sahip olduğu haklar ortadan kalkmış durumdaydı ve ayrıca, boşadığı karısına herhangi bir şey verip vermemek kocanın insafına kalmıştı: "Bir erkek karısını boşadığında, eğer isterse ona bir şeyler verebilir; istemezse hiçbir şey vermez, kadın evden eli boş çıkar" (md. 183). [4]

Her halde, kent devletleri dönemi boyunca Mezopotamya'da iktidar ve otoritenin kaynağı baba ve kocaydı; kadınlar ve çocuklar bu mutlak otoriteye itaat etmekle yükümlüydüler. İ.Ö. 3. binyılın ortalarından kalma bir metin, kadının kocasıyla tartışması halinde, dişlerinin yanmış tuğla ile kırılabileceğini belirtirken, Hammurabi Yasası babasına el kaldıran oğulun elinin kesileceğini buyurur (md. 175). Aile reisinin, çocuklarının evliliklerini ayarlama ve isterse kızını rahibe yapma hakkı vardı. Ayrıca karısını ve çocuklarını borç karşılığı rehin verebilirdi ve eğer borcunu ödemezse bunlar borç köleleri haline gelirlerdi. Üstelik erkek, cezalandırılma konusunda da karısını ve çocuklarını kendi yerine kullanma hakkına sahipti. Hammurabi Yasası, alacaklının, borçlunun rehin tuttuğu oğlunu öldürmesi halinde, borçlunun da alacaklının oğlunu öldürme hakkının bulunduğunu belirtir (md. 170). Aynı şekilde Asur Yasası, evli bir erkeğin başka bir kadına tecavüzü halinde, kendi karısının "onurunun kirletileceğini" ve kocasından ayrılmaya mecbur edileceğini öngörür (md. 185). Gene Asur Yasası, bir bakirenin ırzına geçilmesini, herşeyden önce, *kızın babasının mülkiyet ve ekonomik haklarına bir tecavüz* olarak değerlendirir: Evli olmayan "ırz düşmanı"nın cezası, kızın babasına bir bakire için ödenmesi gereken fiyatı ödemek ve kızla evlenmektir (md. 185).[5] Görüldüğü gibi, kadın hukuken artık kendi özerkliği olan bağımsız bir varlık konumunda değildir.

Mezopotamya'nın bu döneminde evlilikler genellikle tekeşli olmakla birlikte (saltanat ailesi dışında), erkekler ilk karılarından çocukları olmadığı takdirde ikinci eş ya da cariye almakta serbesttiler. Her halde erkeğin, cariyeler ve fahişeler ile cinsel ilişki kurma öz-

gürlüğü vardı. Buna karşılık karının zinası ölümle cezalandırılırdı. Ancak Hammurabi Yasası'na göre koca, zina yapan karısının yaşamasına izin verebilirdi. Ayrıca kızlarıyla ensest ilişkisine giren bir babaya, yalnızca kent surlarının dışına çıkma cezası verilirdi ki bu olgu, ataerkil ailenin reisinin, ailenin bağımlı konumunda olan kadınları üzerindeki gücünü göstermektedir.

Örtünme: Erkeğin Kadın Bedeni Üzerindeki Denetiminin Göstergesi

Yörede, ataerkilliğin kurumlaşmasıyla birlikte kadınların örtünmesi uygulaması da özellikle üst sınıflar arasında yaygınlık kazandı. Hangi kadınların peçe kullanması gerektiği, hangilerinin ise buna hakkı olmadığı konusu Asur Yasası'nda ayrıntılı olarak belirlenmişti. Kadının sözümona "saflığının" çok gerilere giden bu simgesi, kadınları cinsel aktivitelerine göre sınıflandırmaya ve erkeklere, hangi kadının bir erkeğin koruması altında, hangisinin ise "kolay av" olduğunu göstermeye yarıyordu. Buna göre, "bey"lerin karılarının ve kızlarının peçelenmesi zorunluydu; hanımlarına eşlik eden cariyeler ile sonradan evlenmiş olan tapınak "fahişeleri" de peçe takmak zorundaydılar. Buna karşılık fahişelerin ve kölelerin peçe takması yasaktı; yasağa uymadıkları saptanırsa giysileri üzerlerinden çıkarılıp alınarak, kırbaçlanarak, kulakları kesilerek cezalandırılırlardı (md. 40).

Lerner, peçenin yalnızca yüksek sınıflara özgü bir simge olarak kalmayıp, daha önemlisi herkesin (*bütün erkeklerin*) kullanımına açık olan kadınlar ile, yalnızca tek bir erkeğin kullanımına açık ve onun "koruması" altında olan "saygın" kadınları birbirlerinden ayırmaya olanak verdiğini belirtmektedir.[6] Bu bağlamda, kadınların "saygın" olan ve olmayan diye bölünmesinin ataerkil sistemin yürütülmesi açısından ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmakta; ayrıca kadınların sınıfsal hiyerarşi içindeki yerlerinin, onları "koruyan" erkeğin konumuna ve kendi cinsel faaliyetlerine bağlı olduğu görülmektedir. Oysa erkeklerin sınıfsal hiyerarşideki konumları, çalıştıkları işe ve üretimle olan ilişkilerine bağlıdır.

Hıristiyanlığın kurumlaşmasında önemli rol oynayan Aziz Pau-

lus'un çok sonraları ayrıntılı olarak temellendireceği ve bugün gerek ülkemizde gerekse Ortadoğu'nun diğer ülkelerinde yaygınlaşmakta olan ve Batı'da yalnızca İslam'a özgüymüş gibi görülen örtünme ve peçe olgusunun, işte böylesine gerilere giden bir tarihi vardır. Örtünme ve peçe, İslamiyet'ten çok önce Yahudilerde, Yunanlılarda ve Bizans'ta, yani tüm Doğu Akdeniz uygarlığında özellikle üst sınıflar arasında yaygın bir uygulamadır. İlginç olan nokta, günümüzde örtünmenin daha karmaşık bir toplumsal olgu haline gelmesi ve İslamiyet'in egemen olduğu toplumlarda, Batılı eğitim alan üst ve orta sınıfların, örtünme ve kadınların tecridi konusunda daha liberal bir tutum almalarına karşılık, bunların alt sınıflar arasında yaygınlaşması ve bazı çevrelerde ulusçuluk ve Batı etkisinden uzak, otantik bir kimlik adına uygulanmasıdır.

Örtünmenin, "erkeğin erkekliğini, kadının da kadınlığını bilmesi", yani cinsiyet dikotomisinin kesinliğini yansıtması bakımından taşıdığı anlam Yahudi-Hıristiyan geleneğinde de varolmakla birlikte, İslamiyet'te daha belirgindir:

> İslam'da bir haya vasıtası olan kıyafet, vücudu gizlemeli ve aynı zamanda dünyadaki cinsiyet ikiliğini aksettirmelidir. Bu görev, kadın kıyafetinde başörtüye verilmiştir. Başörtünün görevi sadece fayda değil, onu taşıyan kadının *safiyetinin* bir devamı olduğunu gösterme, onun hem kadın, hem de Müslüman olduğunu göstermektir. (Nur Suresi, 27-31. ayetler) Örtü, Müslüman kadına *mutlak bir anonimlik* kazandırır. Müslüman kadın olmak, *in cognito* yaşamak demektir. [7]

Ümit Meriç Yazan, İslam'da kadının dünyası ile erkeğin dünyasının birbirinden kesinlikle ayrı olduğunu belirttikten sonra, cinsel ikiliğin kendisini her alanda hissettirdiğini, bu nedenle de fıkıh kitaplarının, en ufak teferruatına kadar her iki cinsiyetin nasıl giyinmesi gerektiği konusunda bilgilerle dolu olduğuna dikkat çekiyor. Ona göre, "giyimin insanı tabii etkilerden korumak görevinin yanında, çok kesin bir başka görevi vardır: Biyolojiği teolojik ile aşmak." Ancak, burada "teolojiğin", biyolojik cinsiyet ayrımını kullanarak hiyerarşik bir dikotomiyi, yani aslında toplumsal ve kültürel olarak belirlenmiş kadın-erkek eşitsizliğini kutsayıp mutlaklaştırdığını ve hatta kozmosu bu dikotomi çevresinde yeniden kurarak, aslında kadını "biyolojiğe" mahkûm ettiğini hatırlamak gerekir.

Örtünme ve kadınların tecridi ve bu tür uygulamalara hem eşlik eden hem de onlara temel oluşturan, genel olarak insan bedeninin,

özel olarak da kadın bedeninin aşağılanması tutumu, yörenin tümünde yaygınlaştı ve özellikle üst sınıflar içinde bir sosyal davranış normu haline geldi. Mezopotamya ve daha sonra İran, Helen, Hıristiyan ve nihayet İslam kültürlerinin tümü, farklı derecelerde ve nüanslarda, yörenin etkileri bugün de süren ataerkil geleneğinin biçimlenmesinde rol oynadılar. Bu kültürler arasındaki alışveriş, dikkate değer bir şekilde, kadınları tümüyle biyolojik, yani cinsellik ve üreme işleviyle sınırlı varlıklara indirgeyen düşüncelerin geliştirilip yaygınlaşmasına hizmet etti.

Burada ilginç olan, yaygınlaşan fikirlerin, her özel kültürde varolan ve kadınların biyolojik kapasitelerinin yanı sıra özsel insanlıklarını da tanıyan fikirler ve uygulamalar olmayışıdır. Bu kültürlerde, kadınlara ilişkin daha insancıl düşünceler istikrarlı bir biçimde kaybolurken, kadınların değerini azaltan ve erkek egemenliğini pekiştiren fikir ve uygulamalar yoğunlaşarak yaygınlaşmıştır.

Eski Mezopotamya'dan Eski Yunan'a

İ.S. 5. ve 6. yüzyıllara gelindiğinde Doğu Akdeniz ve Ortadoğu toplumlarını esas olarak Hıristiyanlar ve belli ölçülerde de Yahudiler oluşturuyordu. Bölgedeki Hıristiyan toplumlar, aslında kendilerinden çok önce varolmuş olan çok çeşitli kültürlerin damgasını taşır. Tarihçi William H. Mc Neill, *Dünya Tarihi* adlı yapıtında, "İncillerin yazıya döküldüğü dilin Yunanca olmasına ve Aziz Paulus'un (İ.S. 64) günah ve pişmanlık üzerine bazı deyişlerinin Yunanca'dan alınmış deyişler olmasına karşın, Hıristiyanlık, *temelde dünyanın ve insanın doğası hakkındaki Ortadoğu görüşünün yeniden onaylanmasından başka şey değildi,*" der.[8] Yöredeki kültürlerin en önemlileri ise, İslamiyet'le sıkı bağları bulunan Bizans geleneği, Eski Yunan kültürü, Mısır ve elbette Yahudilik'tir.

Bizans'ta, mimariye de yansıyan, cinsiyetlerin birbirinden tecrit edilmesi; haremlerin haremağaları tarafından korunmaları; özellikle yüksek sınıftan kadınların ev dışına çıkarken örtünmeleri ve peçe takmaları uygulaması geçerliydi. Dolayısıyla, sonraları Müslüman toplumların orta ve yüksek sınıflarında görülecek olan uygulamaların çoğunu, Bizans toplumunda izlemek mümkündü. Nitekim, Türkler de çarşafla, Bizanslılarda ve Doğu Hıristiyanlarında karşılaşır-

lar; Osmanlılarda ise, örtünmenin köylülerden çok kentli orta sınıfta geçerli olduğu görülmektedir.[9]

Ancak, bazı araştırmacılar Bizanslı kadınların tümüyle kamusal yaşamdan dışlanmış gibi gösterilmelerinin yanlış olduğuna da dikkat çekerek bunun realiteden çok normatif bir ideal olduğunu belirtmektedirler. Nitekim aynı eleştiri İslam toplumlarına ilişkin tasavvurlar için de yapılmaktadır ve bu tür eleştirilerde önemli ölçüde doğruluk payı vardır. Çünkü belli bir kültürün ürettiği idealler ve imgeler ile gerçek sosyal pratik arasında genellikle önemli farklılıklar bulunur.

Toplumsal tarih açısından, birinci olarak, kültürel ideallerin kültürel pratiği birebir yansıtmadığını, çünkü teori ile pratik arasında daima boşluklar bulunduğunu hatırlamak gerekir. Öte yandan, bu ideallerin toplumsal pratik göstergeleri olarak belli değerleri olduğu da unutulmamalıdır. Çünkü bu normatif idealler, davranışları belirleyen çevresel etkilerin önemli bir bölümünü oluştururlar. Gene idealler, hem kadınların hem de erkeklerin psikososyal varoluşlarına ilişkin deneyimlerini belirleyen anlamlar sisteminin etkili bir unsurudur; ayrıca, gerçek ama elle tutulamayan psikososyal deneyim alanı üzerindeki etkileri dışında evlilik, boşanma, mülkiyet, vb. konulardaki yasaların dayandığı kavramsal çerçevenin de bir parçasıdırlar. Bu açıdan bakıldığında, hem toplumsal idealler hem de yasalar açısından, Bizans ve İslami hukuk düşüncelerinde önemli benzerlikler bulmak mümkündür.[10]

Bizansla ilgili araştırmaların birçoğunda, bu toplumda kadınlara ilişkin kısıtlayıcı kural ve uygulamalar "Doğu'dan gelen etkilere" bağlanır. Gerçekten de hem Yunanlılar, hem de Bizanslılar Perslerden belli ölçülerde etkilenmişlerdir, ama Bizanslıların en dolaysız önceli olan Eski Yunan toplumunda da, kadınları ezen ataerkil bir düzenin varolduğu bilinmektedir.

Klasik dönem Atina toplumunda kadınlar (özgür vatandaş olanlar) ile erkekler ayrı yaşamlar sürerler, erkekler agora ve jimnasyum gibi kamusal mekânlarda kendi aralarında beraber olurken, "saygın" kadınlar evden çok az çıkarlardı.[11] Özgür kadınların kendilerini ev içindeki uğraşlarla sınırlamaları, çocukları ve köleleri yönetmeleri, evde yapılan dokumacılık ve benzeri işleri denetlemeleri beklenirdi. Ve bu kadınlar sitenin özgür vatandaşı sayıldıkları halde, siyasal haklara sahip değildiler. O çok yüceltilen klasik dönem

Atina demokrasisi, köleci bir toplum olmanın dışında ayrıca kadınsız bir "demokrasi"ydi![12]

Mimari açıdan, ev düzeni de kadınlarla erkeklerin birbirlerinden soyutlanmışlığını yansıtmaktaydı; kadınlar, evin sokaktan uzak bölümündeki odalarda, erkeklerden ayrı yaşarlardı. Sokağa çıkmak zorunda kaldıklarında ise, kıyafetleri, onları yabancı erkeklerin gözlerinden koruyacak biçimde olurdu. Kadınlarda yüceltilen erdemler, yumuşak başlılık ve sessizlikti. Aristoteles, *Politika* adlı yapıtında, Sokrates'in söylediğinin aksine, kadın ile erkeğin karakterinin aynı olmadığını, erkeğin cesaretinin onun *hükmetmesinde*, kadınınkinin ise *boyun eğmesinde* yansıdığını öne sürer. "Sessizlik, kadının izzetidir, ama aynı şey erkek için geçerli değildir," der Aristoteles. Yüzyıllar sonra, İmam Gazali bu özellikleri Müslüman kadının da temel erdemleri sayacak ve "Müslümanların kaçınması gereken kadın tipinin *şadaka*, yani "çok konuşan kadın" olduğunu söyleyerek Aristoteles'i yankılayacaktır.[13]

Aristoteles'e göre, otorite (*imperium*), hükmeden kişiye (*imperans*) aittir ve bu otorite tiranlık ya da monarşide olduğu gibi gelenekten ya da erkeğin kadın üzerindeki otoritesinde olduğu gibi doğadan geliyor olabilir. Erkek doğal olarak daha güçlü, daha akılcı ve inişli çıkışlı duygulara daha az eğilimlidir. Bu doğal otorite, erkeğin ölçülü ve akılcı kararlar alabilme yeteneğinde kendini gösterir.

Politika'da Aristoteles, erkeklerin, kadınların, kölelerin ve çocukların muhakeme yetilerini değerlendirir: Yalnızca erkekler eksiksiz bir muhakeme yetisine sahiptirler; köleler statüleri yüzünden böyle bir yetiden tümüyle yoksundurlar; çocuklar mükemmel olmayan (ancak erkek çocuğun durumunda mükemmelleşebilir olan) bir muhakemeye sahipken, kadınlar duygusallıkları ve mükemmel olmayışları nedeniyle eksik ve istikrarsız bir muhakeme yetisine (*consilium invalidum et instabile*) sahiptirler.[14] Aristoteles'in uzun uzadıya geliştirdiği bu fikirler, Hıristiyan teolojisinin kadına ilişkin dogmatik anlayışının tartışılmaz temeli olmuş ve Batı düşüncesinde etkileri bugün bile izlenebilecek biçimde yer etmiştir.

Görüldüğü gibi, bugün birçok çevrede, özellikle de Batı'da yaygın olan inanışın aksine, ne kadınların örtünmesi, ne de harem ve kadınların eve kapatılması geleneği yalnızca İslam'a ve Müslüman Doğu'ya özgüdür. Tersine, bunlar kökleri çok derinlerde yatan ve Doğu Akdeniz yöresindeki kültürlerin tümünü etkilemiş olan bir

ataerkil geleneğin mirası ve uzantılarıdır. Bu mirasın, kadınlar açısından en trajik sonucu, kadın kimliğini istediği gibi belirlemesi ve dinsel ya da toplumsal yapılar ne kadar değişirse değişsin, bu tanımı yüzyılların ötesine aktararak kadınları "sessizliğe" ve edilgenliğe mahkûm etmesidir.

Eski Yunan toplumunda kadınların konumundan söz ederken genelleme yapmanın aslında oldukça zor olduğunu da belirtmek gerekir; çünkü belli bir site içinde köle kadınlar ile fahişeler dışında özgür kadınlar, cariyeler ve "yabancı" kadınlar vardı ki, bunların konumları birbirlerinden çok farklıydı. Ayrıca farklı kent devletlerinde de kadınlara ilişkin farklı uygulamalar geçerliydi. Örneğin, Atina ve çevresindeki bölgede kadınlara uygulanan baskı, diğer kentlerden, özellikle de Sparta'dakinden daha yoğundu. [15]

Atina'daki özgür kadınlar daha kapalı ve kısıtlı bir yaşam sürdürüyorlardı. Özgür olmakla birlikte siyasal haklara sahip olmayan bu kadınlar, meşru erkek mirasçı doğurmak bakımından önem taşıyorlardı. Bu yörede, Yeni Ahit döneminde bile yeni doğan kız çocuklarının ölüme terk edildikleri bilinmektedir. Sparta'daki uygulamanın aksine, Atinalılar, evli kadının kendi çeyizi dışında miras ve mülkiyet hakkını sınırlıyorlardı.

İ.Ö. 6. yüzyıldaki Solon Yasaları, kadınların ne zaman sokağa çıkabileceklerini, çıktıklarında nasıl giyineceklerini, hatta ne yiyip içeceklerini bile belirleyerek kadınların ortalıkta görünmemelerinin daha hayırlı olduğu şeklindeki görüşü kurala bağlıyordu. Bu yasalar, Eski Yunan'da, genç kızların bekâreti konusuna verilen fanatik önemi de yansıtıyordu: Tecavüze uğramış bekâr bir Atinalı genç kız ancak ya köle olarak satılabilir ya da evde– evlendirilmeksizin– tutulabilirdi. Ayrıca, kadınların zinası şiddetle yasaklanmıştı. [16]

Tarihçi Thukydides (İ.Ö. 400), kahramanı Perikles'in ağzından, en iyi kadının " erkekler arasında hakkında, iyi ya da kötü, en az konuşulan kadın" olduğunu söylerken yerleşik bir inancı dile getiriyordu. Alaaddin Şenel, Solon Yasaları'nın toplumda istikrarı gerçekleştirme amacına yönelik bir reform yasası niteliği taşıdığını belirtir.[17] Kadınlara ilişkin kısıtlayıcı düzenlemelerin, *kadınları daha az görünür kılarak* erkeklerin kendi aralarında rekabet etmelerine yol açan bir *istikrarsızlık unsuru* olmalarını önleme amacına hizmet etmesi ilginçtir. Aynı amacın İslam cemaati açısından da büyük önem taşıması ve buna ilişkin düzenlemelerin yapılmış olması, ile-

ride daha ayrıntılı olarak ele alacağımız bir karşılaştırma unsurudur.

Hukuk, bir toplumun kendi iç yapısını tanımlamak için kullandığı toplumsal kurumlardan biridir. 5. ve 4. yüzyıl Atina toplumunun hukuku/yasaları, kadınların konumunu açık bir biçimde gözler önüne sermektedir. Bu toplumda kadın, konumu ya da yaşı ne olursa olsun yasanın gözünde sürekli bir "kısıtlı"dır (mahcur); yani, aynı durumdaki erkek çocuğun aksine, ömrü boyunca, kendisini hukuk karşısında temsil eden bir erkek vasinin, *kyrios*'un, yasal denetimi altındadır. Ne evlilik, boşanma, ne de mülkiyet konusunda bağımsız söz hakkına sahiptir; vasinin, yalnızca, denetimi altındaki kadının çeyizini satma hakkı yoktur ama bunu da kontrol edebilir. [18]

John Gould'un yaptığı şu saptama kendi başına dikkate değer olduğu gibi, aynı zamanda, "Giriş" bölümünde değindiğimiz B.S. Turner'in cinsellik ve mülkiyet arasında kurduğu ilişkiyi gündeme getirmesi bakımından da önemlidir:

> [Atina] toplumunun kadınlarına ilgi göstermesi ve onları koruması altına alması ve bu ilgiyi formel, hukuksal kuralları ve kurumları içinde ifade etmesi, *kadınların mülkiyeti aktarma rolleri* dolayısıyla ve bu rol bağlamındadır. Bunu gerçekleştirme biçimi ise, kadınları özerk karar alma yeteneğinden yoksun, hukuk karşısında neredeyse "kişi olmayan" konumunda ve toplumun sorumlu ve temsilcilerinin oluşturduğu sınırların *dışında* tanımlamaktır. Öyle olduğu halde, aynı zamanda, toplumsal düzenin, özellikle de *mülkiyetin sürdürülmesi* açısından değerli ve vazgeçilmez olarak tanımlamak durumundadır. [19]

Bu konuda son bir ilginç nokta da, Atina'da özgür kadınların bile mahkemede tanıklık yapma hakkının bulunmamasıdır. Buna karşılık, mahkeme dışında ettikleri yemini bir erkek duyar da bunu mahkemeye getirirse, "dolaylı kanıt" sayılabilirdi. Aksi halde, ettikleri yeminin de bir hükmü yoktu![20] Görüldüğü gibi, bu durumda, Kuran'da iki kadının tanıklığının bir erkeğinkinin yerini tutabilmesi gerçekten bir ilerleme sayılabilir. Ama unutmamak gerekir ki, Kuran da iki kadının tanıklığını ancak bir başka erkeğin tanık olarak varlığı durumunda kabul eder; yani, hiç erkek tanık yoksa dört kadın iki erkeğe eşit olamaz! Burada ilginç olan, her iki geleneğin de, bu kısıtlamanın gerekçesi olarak aynı bahaneye –kadının sözde daha duygusal olmasının algılama yeteneğini ve akıl yürütme yetisini azaltması– başvurmasıdır.

Sparta'da ise kadınlar Atina'daki hemcinslerine göre daha özgür ve toplum içinde etkili gibi görünmekle birlikte, bu yalnızca göreli

bir durumdur. Likurgos yasalarının geçerli olduğu ve egemen sınıf içinde ortaklaşmacılık temelinde dayanışmanın kurulduğu Sparta toplumu, sürekli savaş içindeki askeri bir toplumdu ve kadınların en önemli görevi ileride savaşçı olacak erkek çocuklar doğurmaktı. Üremede kadının rolü erkeğinki kadar önemli görüldüğünden kız çocuklarının da fiziksel eğitimine önem verilirdi. Atina'daki uygulamanın aksine, kız çocukları ölüme terk edilmez ve iyi beslenirlerdi. Ev işleri ve dokumacılık gibi "süfli" işler köle ve alt sınıftan kadınlara bırakılırken vatandaş kadınlar jimnastik, müzik, ev yönetimi ve çocuk yetiştirme işlerinde yetkinleşmeye çalışırlardı. Spartalı kadının giyimi de, daha özgür olan yaşam tarzını yansıtırdı: Rahatça hareket etmesine izin veren, etekleri iki yandan yırtmaçlı *peplos*, giyime ilişkin kurallar ile kadının özgürlüğü arasındaki dikkate değer ilişkiyi gözler önüne sermektedir.

Devlet, herşeyden önce doğan çocuklarla ilgilendiğinden, çocuğun babasının kim olduğu konusunda fazla hassasiyet göstermiyordu ve bu nedenle zinaya ilişkin kurallar başka yerlerde olduğundan daha liberaldi. Bütün bunlar kadınların durumunda olumlu bazı değişikliklere yol açmışsa da, Sparta'da kadınların nasıl olmaları gerektiği ve onlara düşen rol ve görevler konusunda belirleyici olanın devlet olduğu ve kadınların devletin belirlediği sınırların dışına çıkamadıkları da unutulmamalıdır. Önemli olan kadının kendisini özerk bir birey olarak özgürce tanımlayabilmesidir ki, ataerkil Sparta toplumunda bunu gerçekleştirebilmesi sözkonusu değildir.

Yörede Bir İstisna: Tanrıça İsis'in Mısırlı Kadınlara Sunduğu Eşitlik

Helenistik dönemde, kadınlara ilişkin düşünce ve anlayışlar aynı kalmakla birlikte, Makedon ve Romalıların istilaları bu anlayışların uygulanmasında belli bir liberalleşme getirdi. Yörede genel olarak ataerkil düzen egemen olmakla birlikte, farklı kültürlerde ve dönemlerde uygulamanın farklılık gösterdiği de unutulmamalıdır. Bunun ilginç bir örneğini Mısır toplumunda görüyoruz. Eski Yunan toplumu gibi Eski Mısır toplumu da, kadınların konumu açısından incelenmiş olan az sayıda toplumdan biridir. Bu araştırmalara göre, Yunan istilası sırasında ve daha bir süre, Mısır'da kadınlarla ilgili

yasa ve uygulamalar şaşırtıcı derecede liberal ve neredeyse eşitlikçi sayılacak nitelikteydi. Orta Krallık (İ.Ö. 2060-1785) dönemiyle ilişkili olarak Jean Vercoutter şöyle demektedir: "Erkek, kendisini *a priori* olarak özde daha üstün görmüyordu. Cinsiyetlerarası eşitliğe ilişkin bilinç Mısır düşüncesinde derinden yer etmiş durumdaydı, hiç kuşkusuz daha sonraki dönemlerde kadınların durumunun daha da iyileşmesinde bunun rolü büyük olmuştu." [21]

Eski Mısır uygarlığı aşağı yukarı İ.Ö. 3100'den İ.Ö. 333'teki Yunan istilasına kadar sürdü ve bu uzun süre boyunca kadınların konumu değişmeksizin kalmadı. Ancak genel olarak kadınların saygı gördüğü ve kültürde kadın düşmanlığının yer etmemiş olduğu anlaşılmaktadır. Kadınların durumunun en iyi olduğu Yeni Krallık döneminde, evliliğe, mirasa ve mülkiyete ilişkin yasalar dikkat çekici bir biçimde eşitlikçiydi. Kadınların mülkiyet edinme, mülklerini idare etme ve miras bırakma hakları vardı; mahkemelerde tanıklık yapabilirlerdi; ve her türlü ticari ya da hukuksal işlemde doğrudan taraf olabilirlerdi. (Eski Yunan toplumunda kadınların bu işlemleri dolaysız olarak değil, ancak erkek vasileri aracılığıyla yapabildiklerini biliyoruz.)

Firavunlar dışında, tekeşli evlilik geçerliydi ve evlilik iki taraf arasında yapılan bir sözleşmeydi. Bu nedenle de, belli özel koşullar içerebilirdi. Bütün bu göstergelere bakarak bir değerlendirme yapan K. Hopkins, "kısacası, Mısır'da kadınların statüsü yüksekti" demektedir.[22] Aynı görüşü, Hobhouse (*Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics - Evrim İçinde Ahlak: Karşılaştırmalı Etik Üzerine Bir İnceleme,* 1906) ve Westermarck da (*The History of Human Marriage - Evliliğin Tarihi,* 1891) klasikleşmiş yapıtlarında savunmaktadırlar. Jack Goody ise, bu hakların yalnızca ayrıcalıklı sınıfın kadınlarına özgü olmadığının altını çizmektedir. [23]

Örneğin Yeni Krallık döneminden kalan ve bir emekçi çift arasında yapılmış evlilik sözleşmesinde, kocanın karısını dövmesi halinde 100 kez kırbaçlanmak ve malları elinden alınmak yoluyla cezalandırılacağı koşulu yer almaktadır.[24] Gene bu dönemde, boşanma hakkına her iki taraf da sahipti ve boşanan kadınlar kendilerine ait malları birlikte götürebilirlerdi. Hem evlilik, hem de boşanma tümüyle özel işlemlerdi; devlet herhangi bir biçimde taraf olmadığı gibi, ne dinsel ne de hukuksal bir tören yapılması sözkonusuydu. Zina konusunda da cinsiyetler arasında ayrım yapılmıyor ve her iki ta-

raf da cezalandırılıyordu. Ejiptolog C.J. Eyre, ayrıca, "Yeni Krallık döneminde fahişeliğin varlığına ilişkin pek kanıt bulunmadığı"[25] gözlemini yapmaktadır. Bu gözlem, yukarıda belirtilen noktalar ve kadınların örtünmeleri ya da hareketlerinin kısıtlanmasının sözkonusu olmaması durumuyla birleşmekte ve bir toplumda kadının statüce eşitliğinin göstergelerinin neler olduğunu gözler önüne sermektedir.

Eski Mısır toplumunda üst sınıf kadınlarının durumuna dönecek olursak (evlilik sözleşmesi örneğinde görüldüğü gibi, emekçi kadınlar da yasaların eşitlikçi niteliğinden yararlanmakla birlikte, mülkiyet yasalarından mülk sahibi sınıfa mensup kadınların yararlandığı açıktır; ayrıca Mısır'ın köleci bir toplum olduğu ve kölelerin herhangi bir haklarının bulunmadığı unutulmamalıdır) bu bölge ve bu dönem açısından aykırı bir görünümle karşılaşırız. Çünkü Mısır, krallığın varlığı, kadınların yönetici konumuna gelemeyişleri ve bazı mesleklerin yalnızca erkeklere özgü olmasının (kadınlar, kayıt tutma –sembol yaratma!– işinden dışlanmışlardı) da ortaya koyduğu gibi, erkekegemen bir toplumdu. Kadınlar bazı alanlarda eşit olsalar bile, bazı alanlardan da dışlanmış durumdaydılar. Buna karşın erkek egemenliği henüz kadın düşmanlığıyla el ele gitmiyor ve yasalarda sistematik bir biçimde cinsiyetçilik yer almıyordu. Vercoutter, istilacı Yunanlıların Mısır'da kadınların varolan durumu karşısında şaşkınlığa kapıldıklarını söylemektedir. Yunan ve Roma yasaları ve gelenekleri yaygınlaştıkça, Mısırlı kadınlar da haklarının çoğunu yitirdiler.[26]

Kadınların özerkliğine, ekonomik faaliyetine ve yasalar önünde eşitliklerine ilişkin kanıtları ideolojik düzlemde tamamlayan bir olgu ise, tanrıça kültlerinin, özellikle de Hathor ve İsis kültlerinin yaygınlığı ve bu kültlerin rahibelerinin gördüğü saygıdır. Örneğin, İsis kültünün Roma'daki etkisi; kadınların kendilerini özdeşleştirebilecekleri bir inanç biçimi bulmalarının, eşitlik yolunda attıkları adımları ne denli destekleyici olabileceğini ortaya koymaktadır.

Mısır'dan yayılan İsis kültü, kadınların sınırlı da olsa katılabilecekleri pek az tapınma biçimi bulunan Eski Roma'da (yalnızca altı Vesta rahibesi olabiliyordu; bunun dışında bir tek doğurganlık tanrıçası Ceres vardı) benimsendi; çünkü hem kadınlara açıktı, hem de diğer kültlerin aksine devletin yararını değil, bireyin dinsel ve duygusal ihtiyaçlarını ön plana alıyordu. İsis insanlara kurtuluş, yardım

ve sevecenlik sunuyor, kendisi de bir oğul yitirmiş olduğu için izleyicilerinin acılarını paylaşıyordu. Dolayısıyla kadınların kendilerini özdeş hissedebilecekleri sevecen ve yardımsever bir tanrıça, erkekler için de şefkatli bir anne figürüydü. Ayrıca, gene diğer kültlerden farklı olarak, İsis ritüelleri esnekti ve tapınakları da hem fahişeler için sığınılabilecek bir yer, hem de kendilerini cinsel ilişkinin dışında tutmaya adamış kadınların geceyi geçirebilecekleri bir mekân görevi görüyordu.

Herkese açık olduğu, sınıfsal ayrımları tanımadığı ve hem erkeklerin hem de kadınların rahip olmasına olanak verdiği için, İsis kültü son derece yaygındı. Doğal olarak da, üst sınıftan kişilerle eşit tutulma olanağı tanıdığından, en çok alt sınıf mensupları arasında yaygındı. Max Weber'in dinin *bu dünya* için olduğu önermesini hatırda tutarak, İsis dininin bu özelliklerinin, kadınların daha iyi ve eşitlikçi bir dünya özlemini karşıladığını ve bu özlemi, erkek olsun kadın olsun bütün diğer ezilenlerle paylaştıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Roma'da, Cumhuriyet döneminde, devletin tam beş kez bu eşitlikçi ve devleti değil de bireyi yücelten kültü yasaklamaya kalkması bir rastlantı değildir.

Ve gene İsis kültünün yükselişinin, Roma'da kadınların haklarının genişlediği bir döneme denk gelmesi de rastlantı değildir. Augustus reformlarının içeriğinin işaret ettiği gibi, bu iki eğilimin birbirini güçlendirmiş olması çok muhtemeldir. Augustus, devlet yönetiminde reform girişimleri sırasında Roma'nın geleneksel dinini canlandırmak için 82 tapınak inşa ettirir ve bu inşa kampanyası içinde erkek egemenliği konusundaki yerleşik fikirleri yeniden hâkim kılmaya çalışır. Daha önce yalnızca kadınlara açık olan festivaller ve ritüellerin bu niteliği ortadan kaldırılır, buna karşılık savaş tanrısı Mars'a adanmış ve yalnızca erkeklerin katılabildiği festival örneğinde olduğu gibi, erkeklere özgü ritüeller olduğu gibi bırakılır. Augustus'un ahlaksal ve dinsel alanda yapmaya çalıştığı, ancak pek de başarılı olmayan reformların, bir yönüyle, İsis kültünün yükselişine ve onunla birlikte kadınların haklarının genişletilmesine bir tepki olduğu anlaşılmaktadır.[27] İsis kültünü geleneksel Roma diniyle karşılaştıran ve gerçekten kadınların eşitliğini öngördüğü sonucuna varan Sarah Pomeroy da, eğer bu kült zafer kazanmış olsaydı Batı'da kadınların durumunun çok farklı olabileceğini belirtmektedir.[28]

"Beni Kadın Yaratmayan Tanrı'ya Şükürler Olsun"

❖

Hıristiyanlığa (Yeni Ahit'e) ilişkin hiçbir inceleme, Eski Ahit'teki olayların içinde yer aldığı daha geniş tarihsel bağlam dikkate alınmadan yapılamaz. Bu nedenle Yeni Ahit döneminden önce İsrail'de kadınların statüsüne, rollerine ve onlara ilişkin tutumlara, kısaca da olsa, bir göz atmamız gerekir.

Kız Çocuk: Babası İçin Bir Ekonomik Değer

İ.S. 1. yüzyılda, Yahudi kadınların neredeyse biricik etki alanının aile olduğu kuşkusuzdur. Kadının hareket alanının böylesine sınırlanmasının nedeni, kısmen, zamanın evlilik gelenekleriydi: Babanın kızı, kocanın da karısı üzerinde olağanüstü bir yetkisi vardı. Miras, evlilik ve boşanmaya ilişkin kurallar tümüyle erkeklerin lehineydi; buna karşı fren işlevi görecek dengeleyici kurallar ise pek azdı. Bunlar da, erkeğin boşadığı kadına vermesi öngörülen "boşanma parası" ile evlenmemiş genç kızın babasının evinde bakılma hakkından ibaretti. *Encyclopaedia Biblica*'da İbrani evlilik geleneğine ilişkin makalede (Benzinger, 1902), "bir erkeğin kendisine zevce alması, basitçe, bir kadını almak için gerekli parayı ödemesi anlamına geliyordu. Bu para ise, ilk başta başlık parası olarak kızın babasına ödenmekteydi; kadının kendisine ödenmesi (Kuran'da öngörüldüğü gibi), ancak ileriki bir tarihte gerçekleşmiştir," denmektedir.

Yahudiliğin kadınlara ilişkin anlayışı açısından son derece önemli bir nokta, Musa'nın "On Emri" arasında "tecavüz etmeyeceksin" şeklinde bir hükmün yer almamasıdır. Sina Dağı'nda Musa'ya indirilen emirler arasında zina etmeyi ve komşunun karısına

göz dikmeyi yasaklayanlar vardır, ama erkeğin kadına tecavüz etmesini yasaklayan bir emir yoktur! Tecavüze uğrayan evli kadın, erkek ile aynı derecede suçlu sayılır ve taşlanarak öldürülür. Eğer erkek bir bakireye tecavüz etmiş ve bu olay kent duvarları içinde gerçekleşmişse, o zaman kız da erkekle birlikte taşlanıp öldürülür (burada kızın tecavüze izin verdiği mantığı hâkimdir: "bağırsaydı duyulurdu"!). Olay kent duvarları dışında olmuşsa, bu kez erkek, babaya belli bir para ödemek ve kızla evlenmek zorundaydı.

Kadın evlilik yoluyla aile değiştirdiği için, adını ve mirasını koruyamadığı gibi, koca evinde de güvenlik içinde değildi. Erkek, boşanma parası olarak önceden belirlenmiş miktarı ödemek kaydıyla, istediği zaman karısını boşama hakkına sahipti. Ekonomik nedenler yüzünden pratikte tekeşlilik genel olarak geçerli olmakla birlikte, Eski Ahit'te yer alan hukuksal kurallara ilişkin sözlü geleneğin toplandığı metin olan Mişna'da, hem poligami örnekleri hem de poligamiyle ilgili maddeler yer almaktadır. 12 yaşından küçük kız çocuklarının kendilerine ait mülkleri olamadığı gibi, emeklerinin tüm ürünleri, hatta "buldukları" şeyler bile babalarının malı sayılırdı. Kız çocuğu tecavüze uğradığı takdirde babasına tazminat ödenirdi. Mezopotamya'da olduğu gibi burada da kız çocuk, babası için bir ekonomik değer anlamına geliyordu ve doğal olarak babanın ayarladığı evliliğe karşı çıkma hakkına sahip değildi. Ancak, İsrailli kadının mülk sahibi olma hakkı vardı ve mirastan pay almasına da – erkek çocuklara öncelik tanınmakla birlikte– izin verilirdi.

Bütün bu kısıtlamalara karşın Yahudi kadının saygı görmediği de söylenemez. Eski Ahit'te çeşitli yerlerde, ananın da baba kadar saygıya layık olduğu zikredilir. Ayrıca koca, karısının geçimini sağlamakla görevlidir; kölelerine karşı böyle bir görevi olmadığı için, bu kuraldan, kadının mal sayılmadığı sonucu çıkarılır. Gene Mişna ve Talmud'a göre, kadının cinsel haz alma hakkı vardır. [29]

Bu son iki noktada İslamiyet ile benzerlik dikkat çekicidir; özellikle kadının geçiminin kocası tarafından sağlanması "hakkı" ve durumu, Kuran'da kadınların erkeklerden " bir derece aşağı" sayılmalarının gerekçesini oluşturur. Zaten evlilik, boşanma ve kadınlara tanınan miras hakkı konularında İslamiyet'in Yahudilik'ten büyük ölçüde etkilenmiş olduğu söylenebilir. Ayrıca, kadının cinsel haz almaya hakkı bulunmasını salt İslamiyet'e özgü "ileri" bir şey gibi sunan yazarların konuyu iyi bilmedikleri de açıktır. Montgomery Watt

da, özellikle tanrı-insan ilişkisi konusunda da Eski Ahit'in, Kuran'a göründüğünden daha yakın olduğuna işaret etmektedir. [30]

Ayrıca, unutmamak gerekir ki bütün tektanrılı dinler kadınlara ana olarak saygı gösterilmesini öngörürler. Ancak, kadınların ana olarak yüceltilmeleri, otomatik olarak onların statüsünün ve saygınlığının daha yüksek olması anlamına gelmez. Nitekim, kadınların ana olarak en fazla yüceltildikleri Latin Amerika kültürleri, aynı zamanda erkek egemenliğinin çok güçlü, kadınların statüsünün ise çok düşük olduğu kültürlerdir.

Yahudi Kadını: Dinsel Bakımdan "Noksan"

Dinsel alanda, Yeni Ahit zamanında ve sonrasında, Yahudi kadınının konumuna ilişkin kanıtlar, en azından teoride, belli bir gerilemeyi ifade etmektedir. Kadınların dinsel ve manevi olarak etkin oldukları alan her zaman eviçi ve çocukların eğitimi olmakla birlikte, eskiden bazı Yahudi kadınlarının hem sözlü hem de yazılı gelenek ve yasa konusunda eğitildikleri ve cemaat içinde de dinsel metinleri okuyabildikleri anlaşılmaktadır. Sonraları bu hak ellerinden alınmış ve tapınakta da ayrı yerlerde oturtulmaya başlamışlardır. Kudüs mabedinde kadınların ayrı oturduğu bilinmekle beraber, sinagoglarda ayrı kadın bölümleri uygulamasının tam ne zaman başladığına ilişkin bir bilgi yoktur. Ancak, Traianus zamanında (İ.S. 2. yüzyılın başları) varoldukları bilinmektedir.

Dinsel alanda kadınlara karşı yapılan bu ayrımcılık, Hıristiyanlığa, Kilisede kadınların konuşmalarının yasaklanması şeklinde devrolunmuştur. Paulus, *Korinthoslulara I. Mektup*'unda bunu dile getirir: "Kiliselerde kadınlar sükût etsinler; çünkü onlara söylemek için izin yoktur; ancak şeriatın da dediği gibi, tabi olsunlar. Ve eğer bir şey öğrenmek isterlerse, evde kendi kocalarına sorsunlar; çünkü kadına kilisede söylemek ayıptır." (Bap 14: 34-35) Bu buyruk, erkeğin kadının "baş"ı olduğu düşüncesiyle uyum içindedir.

Kadınların dinsel faaliyetlere tam olarak katılmalarının neden engellendiği konusunda, Kutsal Kitap'ın Levililer 15 bölümünü hatırlamak gerekir. Buradaki kurallara göre, rahiplerin kurban ve adak işlemlerini yapabilmeleri için her zaman dinsel olarak "temiz" ol-

maları gerekir. Oysa kadınlar âdet gördükleri dönemde "kirli" sayıldıkları için bu görevleri yerine getiremezler ve dinsel bakımdan "noksan" sayılırlar. (Bu anlayış da İslamiyet'e aktarılmıştır: Âdet görme yaşındaki bir kadının kurban kesmesi caiz değildir; erkeğin olmadığı durumda kurbanı kesmek durumunda kalan menopoz dönemindeki kadın ise, gene de bunu bıçağı sembolik bir biçimde küçük bir erkek çocuğuna tutturarak yapar.) Burada, bir kere daha, kadınların yaşamı yeniden üreten bedenleri, onların sınırlandırılmaları için gerekçe olarak kullanılmakta ve hakları önünde engel oluşturmaktadır.

Bedenin, özellikle de kadın bedeninin aşağılanması, yalnızca insanın dişisinin insanlığını tam olarak algılamasını ve yaşamasını önlemekle kalmamakta, bütün insanlığı onulmaz bir biçimde beden ve ruh olarak parçalanmaya ve yabancılaşmaya mahkûm etmektedir. Kaderin (!) bu cilvesini ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Burada, bu anlayışla yetişen Yahudi erkeklerinin her gün, "beni kadın yaratmayan Tanrı'ya şükürler olsun" diye dua ettiklerini belirtmekle yetinelim. Cinsiyet ayrımıyla kutuplaşmış ve bir cinsin diğeri karşısında böylesine eşitsiz bir konumda olduğu bir dünyada, "kadın yaratılmadığı için" şükredenlerin, "selamet"e bilmiyoruz ama, mutluluğa kavuşmaları mümkün olabilir mi?



Kadınları Peşinden Sürükleyen Bir Din: Hıristiyanlık

❖

"ne kul ne de azatlı vardır,
ne de erkek ve dişi vardır;
çünkü Mesih İsa'da
siz hepiniz birsiniz."

(Paulus'un *Galatialılara Mektup*'u, Bap 3:28)

❖

Başlangıçta, Yahudiliğin bir türevi olarak Roma İmparatorluğu'nun egemen olduğu topraklarda doğan Hıristiyanlık, özellikle köleler ve kadınlar arasında yayıldı. Katharine Moore, kadınlara Hıristiyanlık'ta çekici gelen yanın bireye saygı olduğunu söylemektedir. İsa'nın öğretisi, bireye doğru dürüst değer vermeyen, hele kadınlar ve köleler sözkonusu olduğunda böyle bir kavramı hiç tanımayan bir dünyada "kadın-erkek, kul-azatlı" tanımaksızın herkesin değerli olduğunu vazediyordu. En önemsiz olanın bile değerli olduğu fikri, "Tanrı için, bir serçenin ölümünün bile önemli olduğu" şeklindeki "saçma" görünen önermeyle ifade edilmişti. [31]

Ancak, Hıristiyanlığın içinde doğduğu ve yayıldığı dünya, öylesine hiyerarşik bir yapıdaydı ki, herkesin, kim olursa olsun, sırf insan olduğu için değerli olduğu fikri bu yeni inancın belki de özünü oluşturduğu halde, kendi içinde bile hiçbir zaman tam bir kabul görmedi. Hele, Kilise'nin iyiden iyiye kurumlaşmasıyla birlikte, varolan eşitsizlikleri kabullenme ve onaylama yönü ağır basmaya başladı.[32]

Eski Ahit ile Kuran arasındaki yakınlığa dikkat çektiğini daha önce belirttiğimiz Montgomery Watt, bu kez İslamiyet ile Yahudiliğin bireysel özgürlük olanağının yokluğu bakımından benzerliğini ve her ikisinin Hıristiyanlık'tan farklılığını vurgulamakta ve İslam'da herhangi bir bireysel özgürlük düşüncesinin Allah'a göre

"kul" statüsünde olmaya karşı bir isyan demek olacağını söylemektedir. Aynı bağlamda, insanın fiilleri üzerindeki, Kuran'da tasvir edilen sınırlamaların bazısının, Eski Ahit'te de bulunduğuna işaret etmektedir: "[Oysa] Yeni Ahit'te bir Hıristiyanın 'oğul' statüsüne yükseldiği defalarca dile getirildiğine göre, onun için aynı zamanda tanrıya kulluk statüsünün üstüne çıkma fırsatı da tanınıyor demektir."[33] Bu anlayış, Hıristiyanlığa, diğer iki gelenekten farklı bir açılım getirse bile, kurumlaşmış dinin bu olanağı kullanarak eşitlikçi çıkarsamalar geliştirdiğini söylemek zordur.

Dişil İmgelerin Çekiciliği

Birçok yazar, Hıristiyanlığın eşitsizlikçi düşüncelere doğru geçirdiği evrimi Yahudi geleneğine ve Aziz Paulus'un düzen taraftarı fikirlerine bağlasa bile*, aslında Hıristiyanlık başından itibaren bağrında çelişkiler taşıyordu ve radikal olmaktan çok reformcu bir din olarak kendini göstermişti. Paulus'un *Romalılar'a Mektup*'undaki ünlü sözlerinde –"Herkes üzerindeki hükümetlere tabi olsun; çünkü Allah tarafından olmayan hükümet yoktur" (İncil, Bap 13:1)– ifadesini bulan, düzene boyun eğme ve kölelik kurumuyla da uzlaşmanın yanı sıra, cinsiyet ayrımı konusunda da Hıristiyanlık bazen radikal, bazen reformcu ve uzlaşmacı, çoğu zaman da çelişkili bir tutum benimsedi. Ve özellikle İsa'dan sonra dinin kurumlaşmasıyla birlikte "baştan çıkarıcı Havva" imgesi, Kilise'nin cinsiyetçiliği sürdürüp derinleştirmede kullandığı en önemli silah oldu.

Ancak İsa'nın, sadık ve fedakâr zevce rolü ile baştan çıkarıcı Havva imgesi arasında sıkışıp kalmış kadınlara gerçekten yeni bir şey sunduğu açıktı: Bekâretini muhafaza edip kendini tanrıya adamak, yani "İsa'nın nişanlısı" olmak. Böylece kadınlar, varolan ataerkil düzenin onları yalnızca birer biyolojik varlığa indirgemesine karşı çıkarak bunu aşan, hatta olumsuzlayan bir iç değerlilik iddiasında bulunma hakkına ve gene bu bağlamda, belli bir özerkliğe kavuşabili-

* Bu açıdan, din tarihçisi Karen Armstrong'un tanımlaması çarpıcıdır: "Bizim şimdi Hıristiyanlık olarak bildiğimiz dini yaratan en erken Hıristiyan yazarı, Aziz Paulus..." (*A History of God - Tanrı'nın Tarihi*, Ballantine Books, New York, 1993, s. 86).

yorlardı. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde azizlik mertebesine ulaşanların birçoğunun kadın oluşu hiç de rastlantı değildir.

İsa'nın ilk izleyicileri arasında kadınların bulunuşu, hele "dirilişi"ne kadınların tanıklık etmesi ile, İncil'de çeşitli vesilelerle anlatılan, kadınlara verdiği değer ve belki de daha önemlisi, kadınların ve hastaların "dokunuşu"nu kirletici ve murdar saymaması olgusu, Yahudiliğin egemen olduğu bir toplumda dikkate değerdir. Çarmıha gerilirken İsa'yı terk etmeyen kadınlardır ve İncil'de spesifik olarak onların adı verilir: İsa'nın annesi Meryem, Meryem'in kızkardeşi ve Mecdelli Meryem. Witherington, bu olguyu zikreden İncil yazıcılarının gözünde kadınların belli bir değer taşımasının kendi başına dikkat çekici olduğunu belirtir: "İsa'nın kadınlara öğretisini açmış olması ve kendisini izlemelerine izin vermesi, kadınlara muamele açısından hahamlardan ne kadar farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Belki de, İncil yazarlarını, özellikle de Luka ve Yuhanna'yı, İsa'nın huzurunda ve onun kurduğu topluluk içinde kadınların tattığı yeni özgürlük ve eşitliği anlatmaya sevk eden budur."[34] Gerçekten de, İncil'de dişil imgelerin kullanıldığı ve İsa'nın, tanrının ya da kendisinin kurtarıcı faaliyetlerini kadınların günlük uğraşlarına, hatta ana tavuğa benzettiği yerler vardır:

> Ey Yeruşalim! Peygamberleri öldüren ve kendisine gönderilenleri taşlayan Yeruşalim! Tavuk, yavrularını kanatları altına nasıl toplarsa, ben de senin çocuklarını kaç kere öyle toplamak istedim, ama siz istemediniz. (Matta, Bap 23:37)

İncil'de yer alan dişil imgelerin varlığı, akla, Helenistik dönemde, özellikle gnostik sistemlerde tanrının/tanrıların çift cinsiyetli olduğu fikrinin işlenişini getirmektedir. Tanrısal varlığın iki cinsiyeti de bağrında taşıması, bu anlayışa göre, "tamlık" ve bütünsellik göstergesidir. Örneğin bazı Valentinyen Gnostikler, biri 6. diğeri ise 8. günde yaratılmış iki Adem ayırt etmektedirler. 8. günde yaratılan Adem, "tanrının suretinde" yaratılmıştır ve hem kadın hem erkek özellikleri taşır. Raoul Mortley, Gnostik düşüncede çift cinsiyetli tanrısal varlıklara yer verilmesinin, tanrısallığın bir ölçüde feminizasyonu anlamına geldiğini ve büyük bir olasılıkla, Yahudiliğin ataerkil ve eril teolojik imgeselliğine bir tepki olduğunu söylemektedir. İbranilerin Yehovasının "sert erkeksiliği", böylece, kendilerinde kadın ve erkek özelliklerini birleştiren bir dizi çift cinsiyetli aracı

tanrı tarafından yumuşatılmış olmaktadır. [35]

İncil'de yer alan kadınsal imgelerin ve İsa'nın kişiliğinde ve eylemlerinde yansıyan, geleneksel ataerkil Yahudilik ile bağdaşmayan anlayışın da, bu dinin katı erkeksiliğine bir tepkiyi ifade ettiğini düşünebiliriz. Üstelik Ana Tanrıça kültlerinin yaklaşımı ve ritüellerinin niteliği henüz zihinlerde çok tazedir; nitekim, Meryem figürünün olağanüstü önem kazanmasını bu etkilere bağlayan birçok araştırmacı vardır. Ayrıca, özellikle Ortadoğu Hıristiyanlığı'nın kadınlara karşı tutumunun Roma ve Bizans Hıristiyanlığı'ndan farklı olarak daha hoşgörülü olması ve kadınların etkin katılımına daha fazla izin vermesi, bu yörelerde Ana Tanrıça kültünün kök salmış olmasına bağlanmaktadır. Örneğin, başlangıçta, Suriye ve Mısır Hıristiyanlığı'nın tanrısal varlığın dişil özelliğini de (Baba ve Ana Tanrı) vurguladığı görülürken, daha sonra bu eğilim egemen imparatorluk Hıristiyanlığından bir sapma sayılmış ve sonunda Kilise tarafından yasaklanmıştır. Aynı şekilde kadınların Doğu Kilisesi'nde oynadıkları görece etkin rol de sonraları kısıtlanmıştır. [36]

Hıristiyanlık yayıldıkça, yalnızca içkin bir eşitlik anlayışını değil, aynı zamanda bağrından doğduğu Yahudiliğin ataerkil anlayışlarını da beraberinde taşıdı. Bu anlayışlara göre, daha önce de değindiğimiz gibi, kadınların aşağı statüsü, örneğin Havva'nın Adem'in kaburgasından yaratılması ve "ilk günah"tan sorumlu olması gibi öykülere dayanılarak, dinsel ve kutsal bir dogma olarak kabul ediliyordu. Yahudiliğin ataerkil anlayışları, İbranilerin içinden çıktıkları Mezopotamya'da geliştirilen düşüncelerle yakından ilgiliydi. Hıristiyanlık, bu anlayış ve uygulamaların bir kısmını devraldı, bazılarını ise reddetti.

Erkeğe de Tekeşlilik: "Eğer... Böyleyse, Evlenmek İyi Değil!"

Hıristiyanlığın reddettiği ve kadınlar için çok önemli olan uygulamalardan biri, erkeğin çokeşliliğidir. Hıristiyanlık, evlilik içinde kadına olduğu kadar erkeğe de mutlak sadakat şartı koşar ve erkeğin ayrıcalığı olan boşanmayı zorlaştırarak kadını evlilik içinde güvenceye kavuşturur. Böylece İsa'nın öğretisinin ikili niteliği bir kere daha ortaya çıkar: Bir yandan geleneksel aile yapısı korunmuş ve onay-

lanmış olur, öte yandan kadının evlilik içindeki konumu iyileştirilerek varolan yapıda bir reform yapılır.

İsa'nın zina konusundaki tutumu da Yahudilik'ten farklıdır. Matta'ya göre İncil'in 5. Babında (5:27) "Zina etmeyeceksin" denir: "Fakat ben size derim: Bir kadına şehvetle bakan her adam zaten yüreğinde onunla zina etmiştir." (5:28) Burada, olayın sorumluluğu "baştan çıkarıcı" kadında değil, erkektedir; bu yaklaşım hemen her zaman suçu kadında arayan Yahudilik'ten çok farklıdır. Artık suç, erkeğin zayıflığından yararlanarak onun aklını çelen tehlikeli kadın cinselliğinden çok, erkeğin saldırganlığına kaymıştır. Yahudiliğin bu konudaki anlayışı ise, ileride ele alacağımız gibi, İslamiyet'e miras kalmıştır.

İsa'nın boşanma konusunda Yahudi geleneğinden farklı tutumu, erkeğin hem poligami hem de boşama özgürlüğüne sahip olduğu ataerkil bir toplumun nimetlerinden yararlanmayı doğal bulan kendi "şakirtleri"nin bile canını sıkar. İncil'e göre, Ferisiler İsa'yı sınamak için "her sebeple karısını boşamak caiz midir?" diye sorarlar. İsa'nın cevabı nettir: "ve ben size derim: Kim zinadan ötürü olmayıp karısını boşar ve başkası ile evlenirse, zina eder; boşanmış olanla evlenirse de zina eder." (Matta, 19:9) Çünkü, " onlar [kadın ve erkek] artık iki beden değil, fakat bir bedendirler. İmdi Allahın birleştirdiğini insan ayırmasın." (19:6) Bunun üzerine "şakirtler" İsa'ya, "eğer erkeğin karısı ile hali böyle ise, evlenmek iyi değil" diye şikâyette bulunurlar! (19:10)

Hıristiyanlık, evlilik içinde ahlaksal çifte standardı kaldırmakla birlikte, cinselliği tümüyle üremeye bağlar ve kadın için tek kurtuluşu (dinsel anlamda) çocuk doğurmasında bulur:

> Fakat *kadının öğretmesine* ve *erkeğe hâkim olmasına izin vermem*... Çünkü önce Adem, sonra Havva yaratıldı. Ve Adem aldanmadı, fakat kadın aldanarak suça düştü; fakat iman ve sevgi ve takdiste vekar ile dururlarsa, *çocuk doğurması ile kurtulacaktır*. (Paulus'un *Timotheos'a Birinci Mektup*'u, Bap 2:12, 13, 14, 15. abç.)

Paulus'un kadına biçtiği rol bellidir; kadın erkeğe hükmetmeye, ondan üstün olmaya kalkışmayacak, bilgi edinme ve onu öğretme iddiasında bulunmayacak, evlenecek, çocuklar doğuracak (doğururken çektiği acılar Havva'nın günahının kefareti olacak) ve onları iyi birer Hıristiyan olarak yetiştirecektir. Paulus'un kadınların kilise

içinde ve evlilik içinde nasıl davranmaları gerektiğini anlatırken kullandığı dil paraleldir:

> Kiliselerde kadınlar sükût etsinler; çünkü onlara söylemek için izin yoktur; ancak şeriatın da dediği gibi, tabi olsunlar. (*Korinthoslulara I. Mektup,* 14:34)

Ve,

> Ey kadınlar, *kendi kocalarınıza Rabbe tabi olur gibi tabi olun.* Çünkü bedenin kurtarıcısı Mesih kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır. Fakat kilise Mesihe tabi olduğu gibi, kadınlar da öylece herşeyde kocalarına tabi olsunlar. (*Ephesoslulara Mektup*, 5:22,23,24; abç.)

Witherington, Hıristiyanlık'ta cinsiyet ayrımının iyice pekiştirilmesinden sorumlu tutulan Aziz Paulus'a biraz haksızlık edildiğini, çünkü onun söyleminde bile bir eşitlik anlayışının bulunduğunu belirterek *Korinthoslulara I. Mektup*'un 7. Babını örnek verir: "Koca karısına, ve böylece de karı kocasına hakkını eda etsin." (7:3) Witherington'a göre bu bölümün tümünde, ne Yahudilerin metinlerinde, ne de Hıristiyan olmayan toplumların yasalarında görülen bir eşitlikçi yaklaşım vardır.[37] Burada kullanılan dilde cinsiyetler açısından gerçekten bir simetri sözkonusudur ve Paulus da, evlilik içinde bir karşılıklılık aramaktadır. Ancak bu karşılıklılık içinde bile kesin bir hiyerarşi vardır: "Kocalar kendi karılarını kendi bedenleri gibi sevmeye borçludurlar... sizden her biri de kendi karısını böylece [Mesihin kiliseyi sevdiği gibi] kendisi gibi sevsin; ve kadın kocasına hürmet etsin." (*Ephesoslulara Mektup*, Bap 5: 28 ve 33) Evlilikte, erkek kadına karşı sevgi borçludur; kadın ise erkeğe hürmet. Sevgi bir duygudur ve ifadesi katı toplumsal kurallara bağlanmamıştır; saygı ise, ancak somut toplumsal kurallara uyularak ifade edilebilir ve kadının bunlara uymakla yükümlü olması demek, toplumsal denetime tabi olması ve bu denetimin meşru gerekçeye kavuşturulması demektir. Herhangi bir ilişkide tabi olan taraf denetlenir; zaten bu konuda Paulus'un tutumunda herhangi bir belirsizlik sözkonusu değildir.

"İsa'nın Nişanlısı" Olmak: Bir Özgürlük Olanağı

Hıristiyanlığın, Yahudiliğe göre, kadınlar açısından bir diğer önemli özelliği, daha önce de değinildiği gibi, bekâret konusundaki yaklaşımıdır. Artık kadınlar için tek seçenek evlilik değildi; bekâretlerini koruyarak kendilerini tanrıya adayabilir, "İsa'nın nişanlısı" olmayı dünyevi gelinliğe tercih edebilirlerdi. "İsa'nın nişanlıları", tanrısal krallık uğruna çektikleri çilelerle, yeryüzünde kadınların varolan aşağı statüsünün zincirlerinden de kurtulabilirlerdi. [38]

Bakire, bekâretini korumakla ve onu tanrının emrine sunmakla, Havva'nın işlediği ilk cinsellik günahının sonuçlarını çekmekten kurtulmuş olur. Çünkü onun kocası olmadığı için, yeryüzünde ne "arzu duyacağı" ve ne de "tabi olmak" zorunda kalacağı bir efendisi vardır. ("Kadına dedi: Zahmetini ve gebeliğini ziyadesile çoğaltacağım; ağrılar içinde evlat doğuracaksın; ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır." Tekvin, 3:16) Böylece gökyüzündeki efendi sayesinde, yeryüzündeki efendinin baskısından kurtulmak mümkün olur!

Nitekim kadınlar, yalnızca bakireliği seçerek değil, Dördüncü Bölüm'de ayrıntılı olarak ele alınacak olan Katolik Reformasyonu sırasında Fransa'da Katolik papazlarla yaptıkları gibi, kilise ile ittifaklar yaparak, hem öteki dünyadaki yerlerini güvence altına alırlar, hem de bu dünyada baba ve koca baskısından bir ölçüde de olsa özgürleşmiş olurlar.[39] Dolayısıyla, özellikle Aydınlanma döneminde kadınlara yöneltilen cahil ve duygusal oldukları için "batıl inançlara daha yatkın ve dindar" oldukları suçlamasını hiç sorgulamaksızın kabul etmeyip, her somut örnekte kadınların dine bağlılıkla ve dinsel kurumlarla yaptıkları ittifaklarla neyi amaçladıkları ve ne tür kazanımlara yöneldikleri somut olarak incelenmelidir. Bu tür araştırmalar, çok "uhrevi" gibi görünen yönelimlerin ardında, fazlasıyla "dünyevi" itici güçlerin varlığını ortaya koymakta ve dinin aslında *bu dünya* ile ilgili olduğunu bir kez daha doğrulamaktadır.

Özetleyecek olursak Hıristiyanlık, Yahudi geleneğinin köklü ataerkil eğilimlerini bazı açılardan yumuşatmaya çalışmakla ve başlangıçta bütün ezilenlerle birlikte kadınların da insan olarak özsel bir değere sahip oldukları fikrini içkin olarak taşımakla birlikte[40], içinde doğduğu toprakların toplumsal ve kültürel sınırlamalarından

kurtulabilmiş değildi. Zaten, varolan koşullarda köklü değişiklikler yapma iddiası da yoktu. İsa'nın kendisi de "ben yıkmağa değil, fakat tamam etmeğe geldim," demiyor muydu? (Matta, 5:17)

"Sen Cehennemin Kapısısın"

Hıristiyanlığın bekârete ve cinsellikten kaçınmaya verdiği değer, kadınlar için varolan rol kalıplarının dışında bazı olanaklar getirse bile, bedeni ve cinselliği olumsuzlayan geleneksel ahlakı onaylamakla kalmadı, bunun pekişmesine de hizmet etti. Cinselliğin utanç verici bir şey olduğu fikrinin tüm yükü, giderek kadın bedenine aktarıldı ve kadının aşağı statüsünün meşru gerekçesi sayılarak Hıristiyanlık sonrası Batı düşüncesinin egemen kalıplarından biri haline getirildi. Kilise babaları, teologlar ve yazarlar, Kutsal Kitap'ın sunduğu her türlü olanaktan yararlanarak ve bunları en uç biçimlerde yorumlayarak geniş bir kadın düşmanı literatür yarattılar. *

Örneğin, tanrının kadını neden yaratmış olduğunun anlaşılmaz (!) esrarı üzerinde kafa yoran Aziz Augustinus, kadının erkeğe yoldaş olsun diye yaratılmış olamayacağını, bir erkeğin bu rolü daha iyi üstlenebileceğini söyler. Kadın erkeğe yardımcı olarak da yaratılmış olamaz, çünkü gene bu görevi bir erkek daha iyi yerine getirebilir. Dolayısıyla Augustinus, "çocuk doğurmak dışında... kadının erkeğe nasıl bir yararı olabileceğini anlamadığı" sonucuna varır. [41]

* Karen Armstrong, özellikle Tertullianus, Augustinus gibi Hıristiyan teologlarının çizdiği dehşet verici "cennetten kovulma" sahnelerinin ve kapkaranlık "ilk günah" anlayışının, ne Yahudiler'de, ne Yunan Ortodoks Hıristiyanları'nda, ne de daha sonra İslam'da bulunduğuna işaret etmektedir. "İnsan ırkının yarısını horlayan ve zihin, kalp ve bedenin istemdışı her eylemini ölümcül bir şehvetlilik göstergesi olarak değerlendiren bir dinin, erkeklerin ve kadınların kendilerine yabancılaşmalarından başka bir sonuç vermesi beklenemez," diyen Armstrong, bu bağlamda Batı ile Doğu arasındaki farkı şöyle belirginleştiriyor: "Batı Hıristiyanlığı bu nörotik kadın düşmanlığından hiçbir zaman kurtulamadı; bunun izlerini, hâlâ, kadınlara rahiplik hakkı tanınmasına duyulan tepkide görmek mümkündür. Doğu'daki kadınlar, o dönemde bölgedeki tüm kadınların taşıdığı 'aşağı'lık yükünü paylaşırken; Batı'daki kızkardeşleri, buna ek olarak, nefret verici ve günah dolu cinsellik damgasını taşıyorlar, nefret ve korku içinde kendilerine yabancılaşıyorlardı." Karen Armstrong, *A History of God* (*Tanrı'nın Tarihi*), Ballantine Books, New York, 1993, ss. 124-5.

Kuzey Afrikalı Hıristiyan teolog Tertullianus ise, kadın düşmanlığında daha baskındır; "sen," der kadına, "cehennemin kapısısın; sen, Tanrı'nın Yasası'na ilk karşı gelensin; sen, şeytanın yanına yanaşmaya cesaret edemediği erkeği kandıransın. Sen, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olan erkeği kolayca mahvettin. Senin suçun yüzünden, Tanrı'nın oğlunun bile ölmesi gerekti." [42]

Ancak ne Tertullianus, ne de onu okuyanların büyük çoğunluğu, akıllarına, "Tanrı'nın suretinde yaratılmış olan erkeğin" nasıl olup da bu denli kolayca "iğvaya kapılabildiği" sorusunu getirirler. Gene de bu soruyu, mahcup ve alçakgönüllü bir biçimde de olsa, soranlar yok değildir. Kadınlar adına konuşan Christine de Pisan (1364-1430), bu kadın düşmanı edebiyata karşı duyulan tepkiyi zarif ama sağlam bir şekilde dile getirir:

> Hiçbir günah kadınınki kadar büyük değildir diyorlar ama, kadınlar adam öldürmezler, kentleri yakıp yıkmazlar, halkı ezmezler, toprakları yağmalamazlar, kundakçılık yapmazlar ya da sahte sözleşmeler düzenlemezler. Kadınlar şefkatli, nazik, yardımsever, alçakgönüllü, basiretli varlıklardır. Evet, Havva günah işledi ama aldatılmıştı; Adem de ondan iyi sayılmazdı. [43]

Yunanlıların, Romalıların ve İbranilerin en eski metinlerinde yer alan, kadınlara ilişkin kültürel görüşler zaman içinde pek az değişikliğe uğradı ve Kutsal Kitap'ın "arzun kocana olacak ve o sana hükmedecek" buyruğu, Avrupa uygarlığının her döneminde vurgulandı. Eski Yunan'da ifade edilen, "en iyi kadının hiç konuşmayan kadın" olduğu şeklindeki formülasyon, Avrupalı erkek yazarların metinlerinde yinelendi durdu; yalnızca erkeğin gerçekten insan olduğu, buna karşılık, "tavuğun kuş olmadığı gibi, kadının da insan olmadığı"nı öne süren Rus atasözü, çeşitli biçimlerde, Avrupa tarihinde hep yankılandı.

Bu noktada, her yerde olduğu gibi Batı'da da kadınların konumlarının sınıfsal, etnik, ırksal durumlarına göre farklılık gösterdiğini; bu nedenle homojen ve değişmez bir kadın kavramından söz etmenin doğru olmadığını vurgulamalıyız. Gene de, kadınların kendi aralarındaki farklılıkları gözden kaçırmaksızın, hangi konumda olursa olsun, hiçbir kadının yukarıda özetlenen görüşlerin etkisinden tümüyle kaçınamadığını söylemek yanlış olmaz. Tarihsel açıdan bakıldığında, görünüşte çok farklı toplumlarda kadın bedeninin dinsel/ideolojik, hukuksal ve kültürel açılardan denetlenmesi ve disip-

lin altına alınması olgusunun şaşılacak derecede direngen ve ortak bir olgu olduğu açıktır.

Bonnie S. Anderson ile Judith P. Zinsser'in Batı toplumu bağlamında belirttikleri gibi, Kutsal Kitap töresine aykırı davranarak "erkeğe hükmeden ve ister tahtta, isterse aile içinde egemen bir rol üstlenen kadın, 'kadınlıktan yoksun' bir yaratık ve erkeği üstün kılan evrenin doğal düzenine karşı bir tehdit" olarak görülmeye mahkûmdu. Avrupa'nın kültürel tarihi, "kadınların yaşam olanaklarını kısıtlayan bütün etkenler arasında bu olumsuz kültürel geleneklerin, en güçlü ve değişime en dirençli etken olduğunu ortaya koyuyordu." [44]

Anderson ve Zinsser'in vardıkları bu sonuç ile aile, akrabalık ve evlilik konularına, hem akademik hem de popüler yaklaşımda egemen olan Batı'nın benzersizliği anlayışına karşı çıkarak, Asya, Hindistan, Çin, Yakın Doğu, Yunanistan ve Arnavutluk bağlamlarında bu gelenekleri inceleyen Jack Goody'nin vargısı da paraleldir:

> Hıristiyanlığın ve İslamiyet'in yol açtığı değişikliklere karşın, bu pratiklerin bazıları açısından, yalnızca Avrupa ile Asya arasında değil, aynı zamanda eski dünya ile yeni dünya arasında da önemli süreklilikler vardır. Gerçekten de, *dinsel pratikler ve inançlar, bu geniş sürekliliğin çok ilginç bir parçasıdır* .[45]



Eksiksiz ve Mutlak Bir Tektanrıcılık: İslamiyet

❖

Ortadoğu bölgesinde doğup yayılan üç büyük tektanrıcı dinin sonuncusu olan İslamiyet, 7. yüzyılda ortaya çıktı ve hicret (622) ile Muhammet'in ölümü (632) arasındaki on yılda, Arap Yarımadası'nın büyük bölümünde hem bir inanç sistemi, hem de kendi yasalarına ve çekirdeksel de olsa kendi yönetsel ve toplumsal kurumlarına sahip bir politik toplum (ümmet) olarak egemenlik kurdu. H. A. R. Gibb gibi bazı yazarlara göre İslamiyet, yepyeni bir din değil, "saf İbrahimi tektanrıcılığın, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın ona yaptığı eklemelerden arındırılmış ve 'nihai vahiy' olarak da onlara üstünlüğünü ilan etmiş bir canlandırılmasından" ibarettir.[46] Bu görüşü Bernard Lewis de paylaşmaktadır:

> Muhammed, kendi zamanında zaten varolan akımları canlandırmanın ve yeniden yönlendirmenin ötesinde yepyeni bir hareket yaratmadı. Ölümünden sonra bir çöküş yerine yeni bir eylem dönemi yaşanması, onun uğraşının büyük bir siyasal, toplumsal ve ahlaksal ihtiyaca cevap verdiğini ortaya koymaktadır... Daha yüksek bir dinsel biçime olan ihtiyaç, Yahudiliğin, sonra da Hıristiyanlığın yayılmasına yol açmıştı; şimdi de Arap Haniflerinin hareketinin yayılmasına yol açmaktaydı.[47]

Büyük Bir Sentezci Gelenek

The Cambridge History of Islam (*Cambridge İslam Tarihi*) da, daha önceki Bizans ve Sasani imparatorluklarının yayıldığı eyaletlerde doğup gelişen İslam'ın, kendi özerkliğini daha eski ve gelişmiş inançlarla karşılaştırma içinde tanımlamak ve sürdürmek durumunda olduğuna ve büyük bir sentezci gelenek yarattığına işaret etmektedir. Ayrıca, kendisinden önceki Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi, İslamiyet'in de Yunan felsefesiyle rekabet etmek zorunda kaldığını

ve kendi özbilincini ve söylemini genişletip derinleştirmek için bu rakibin kavramsal ve mantıksal araçlarından yararlandığını belirtmektedir ki, bu nokta, ruh-beden ayrımının ele alındığı Üçüncü Bölüm'de biraz daha belirginleşecektir. [48]

Gerçekten de, büyük dinsel sistemlerin Ortadoğu'da ve hemen hemen aynı bölgelerde ortaya çıkmış olmalarına rastlantı gözüyle bakamayız. Musevilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın beşikleri, coğrafi yönden birbirlerine bitişik sayılır. İbrahim'in sürüsünü otlattığı ve gömüldüğü söylenen topraklar, Muhammed'in doğup öldüğü ve dinini yaydığı topraklardan, o günün koşullarına göre yalnızca birkaç günlük uzaklıktadır. Hıristiyanlığın beşiğiyse, Museviliğin anayurduyla örtüşür.[49] Bu örtüşmeden ve kendisinden önceki tektanrıcı geleneklerden yararlanarak bir senteze ulaşan İslamiyet, kendisini, İsa ve Musa'nın ötesinde İbrahim geleneğine bağlayarak onların üzerine yükselmiş oluyor ve aynı zamanda da dört dörtlük bir tektanrılı din inşa ediyordu.

Tektanrıcılığın mantıksal gelişiminde ileri bir aşamayı temsil eden İslamiyet'in tektanrıcılığı, İbrani peygamberlerinki gibi, mutlak ve koşulsuzdur. Ama bu nitelik ile Hıristiyanlığın evrenselciliğini birleştirir.[50] İslamiyet, hem Yahudilik'teki yerel/ulusal damgayı, hem de Hıristiyanlık'ta izlerini devam ettiren pagan kültlerinin etkisini reddeder.[51] Bunu başarabilmesindeki önemli etkenlerden biri, çöl kabilelerinin kendi kültlerinin, tektanrıcı bir dinin nüfuz etmesini engelleyecek derecede organize olmamasıydı; göçebelerin tek belirgin dinsel töreni, ortak kutsal yere (Kabe) hac yolculuğu ve burada yenen kurban yemeğiydi ki, bunlar da zaten bir taviz olarak İslamiyet'e entegre edilmişti.

Böylece, tek tanrı ile kulu, herhangi bir aracı olmaksızın karşı karşıya gelmiş oluyordu. (Daha sonra, Luther'in Reformasyon hareketi de Hıristiyanlık bağlamında aynı amaca yönelecekti.) Ancak, tanrı ile kulu arasında kurumlaşmış bir aracı katmanın (*clergy*) bulunmaması, kutsal metnin nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiğini belirleyen eril bir hiyerarşinin de bulunmadığı anlamına gelmez; tersine aynı geleneği paylaşan Protestanlık'ta ve İslamiyet'te, ailenin reisi, aynı zamanda ailenin geri kalan üyelerine dinsel önderlik yapmaktan ve dinsel denetiminden de sorumludur.

İslamiyet'in Özgüllüğü: Total Bir Yaşam Tarzı

İslamiyet, diğer iki tektanrıcı dinin ortaya çıktığı yörelerde ve aynı geleneğin devamı olarak doğmuş olsa bile, kendi özel *genesis* koşullarına sahiptir ve bu özgüllük, onun varlık biçimine, örgütlenmesine olduğu kadar, dogmasına da damgasını vurur. Göçebe kabile toplumunun "devlet"e sıçrayışı aşamasında ortaya çıkarak bu *moment*'in ihtiyaçlarına cevap vermeye yönelmiş olması*, İslamiyet'in o çok sözü edilen özelliğini, yani din ile devletin iç içeliğini ve bu nedenle de müminin yaşamının her alanına düzenlemeler getirmesini açıklamaktadır: "Kuran ve Sünnet'te vazedilen tanrısal buyruklar, yalnızca Tanrı ile insanı kapsamakla kalmaz, aynı zamanda insanlar arasındaki toplumsal ilişkileri, özellikle de aileye, evliliğe, boşanmaya ve mirasa ilişkin konuları düzenler." Faruk Hassan'ın belirttiği gibi, "İslamiyet, bütünsel bir yaşam yasasıdır. Müslümanın yaşamında ikilik yoktur. Bir Müslümanın dindışı alanda yaptığı işlemler, toplumsal faaliyetleri, kişisel ilgileri, ulusal talepleri, yani insan uygarlığının gerektirdiği her türlü ilişkisi, mensup olduğu dinin kurumlarıyla uyum içindedir". Bu nedenle, İslamiyet'in insan doğasının, yaşam biçiminin dini olduğunu söyleyebiliriz. Bu bütünsel sisteme verilen ad ise, şeriattır. [52]

Müslüman aile, Arap ailesinin İslami ahlak sınırları içinde yeni-

* Bu konuda aynı görüşü paylaşan pek çok araştırmacı vardır. Bunlardan birisi olan ve kutsal metinlerin içinde doğdukları toplumsal formasyonlar yeterince kavranmadan anlaşılmalarının mümkün olmayacağını savunan Süleyman Beşir, İslam dininin ve devletinin, birlikte, belirli sınıfsal çıkarların yeniden üretimi için gerekli olan politik/ideolojik kurumlar olduğunu öne sürmektedir. (Aktaran: Talal Asad, "Ideology, Class and the Origin of Islamic State" ("İdeoloji, Sınıf ve İslam Devleti'nin Kökeni"), *Economy and Society*, c. 9, Kasım 1980.) E. A. Belyaev de, İslam'ın yükselişinin Arabistan'da "ilkel komünal rejim"in çürümesiyle el ele gittiğini ve bölgede çoktanrılılığın sonuna gelmekte olduğunu belirtmektedir: "Çökmekte olan ilkel komünal toplum içinde yeni sınıf ilişkilerine ait öğeler ortaya çıkmaktaydı; öyle ki, ideolojinin çoktanrılılıktan tektanrılılığa doğru değişmesi kaçınılmazdı. Özellikle de, kabilesel ittifakların yapılması, Arabistan'ın birleştirilmesi yönündeki bir çabaya, merkezi bir gücün yükselişine işaret ediyordu ve bu güç, yansımasını ve kutsamasını ancak tektanrılılıkta bulabilirdi." *Arabs, Islam and the Arab Caliphate* (*Araplar, Islamiyet ve Arap Halifeliği*), Londra, 1969, s. 94.

den yaratılmasıdır. Dolayısıyla otoriter, ataerkil, poligam, babasoylu ve büyük ölçüde patrilokaldir. Bu arada, daha önceki anasoylu bir akrabalık sisteminin kalıntısı sayılabilecek, dayının önemi gibi öğeler de taşır. İslam'ın savunucularının iddia ettiğinin aksine, bir bütün olarak kadınların rolü erkeklerinkine göre ikincildir. Erkekleri kadınlara göre üstün gören ve tanıklıkta iki kadını bir erkeğe eş tutan Kuran, bunun kanıtıdır. Kuran'a göre kadınlara düşen miras payı, erkeklere düşenin yarısıdır; ne var ki, Kuran'ın tümüne egemen olan ve eşlere karşı iyi davranılmasına yönelik öğütler, Muhammed'in kadınların durumunu iyileştirdiğini öne sürenlerin savlarına belli bir ağırlık da kazandırmaktadır.[53]

Montgomery Watt ise, *Islam and the Integration of Society* (*İslam ve Toplumun Bütünselleşmesi*) adlı yapıtında, İslamiyet'in yükselişi konusunda Mannheimcı bir tavır alarak, bunu, eşitlikçi toplumsal yapı ve değerlerin çözülmesinin ve sınıfsal ayrıcalıkların ortaya çıkmasının yol açtığı ütopyacı bir hareket olarak değerlendirmektedir.

Cinsiyet Rollerinde Değişiklik Önerisi: Allah'a Karşı Gelmek

Bütün tektanrılı dinlerin, oluşum döneminde, ezilenlere haklar tanıdıklarını, ancak zaman içinde özellikle egemen sınıfların kendi güçlerini dayandırdıkları bir ideoloji olma durumuna geldiklerinde, bu kez dinin eşitsizlikleri vurgulayan ve meşrulaştıran bir dogma olarak yorumlanmaya başladığını söyleyen bazı yazarlar, buradan hareketle önemli olanın dogmanın kendisinin değil, yorumlanış biçimi olduğunu savunurlar. Bu görüşte önemli bir doğruluk payı vardır ve İslamiyet'e ilk girenler arasında, tıpkı Hıristiyanlığa ilk katılanlar gibi, çok sayıda kadının bulunmasını açıklamaktadır. Ancak, İslamiyet özelinde, dogmanın kendisinin de önemli olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Muzaffer Sencer'in belirttiği gibi, Roma devleti çerçevesinde doğan Hıristiyanlığın aksine, İslamiyet'in kurucusu Muhammed, hem yeni bir inancın vaizi, hem de bir dünya topluluğunun örgütleyicisidir. Bu nedenle de toplumsal yasalar, dinsel yasaların tamamlayıcı bir parçasıdır. Vahiy, inancın olduğu kadar dünyevi örgütün de temelidir: "İslam devleti, pratikte bir teokrasi olarak kurulduğu gibi,

teoride de teokrasi niteliği taşımıştır." [54*]

İslamiyet total bir yaşam tarzı öngördüğü ve din ile devlet arasında bir ayrım yapmadığı için, bu anlamda, bütün kurumları da dinseldir. Örneğin, zekât hem devletin sosyo-ekonomik bir önlem olarak koyduğu bir vergi, hem de başlıca dinsel görevlerden biridir. "Aslında, anayasası ve hukuku Şeriat olan devletin kendisi dinsel bir kurumdur... Halife, ne laik bir yönetici, ne de Papa'nın İslam'daki karşılığıdır; Halife'nin ne yasa yapma, ne de dogmayı tanımlama gücü vardır. O, dinsel bir temelde oluşturulmuş topluluğun (cemaatin) işlerini yürüten baş görevlidir." (*Encyclopaedia Britannica*, "Islam" maddesi).

İslam'a ilişkin araştırmalarda genel kabul gördüğü bilinen bu gerçeğin neredeyse bir klişeye dönüşmesinden rahatsızlığını dile getiren Olivier Roy'nın kendisi de aynı vargıyı doğrulamaktadır: "İslam yalnızca bir inançlar bütünü değildir, kapsayıcı bir düzen, bütünsel bir düzendir, 'nizam'dır; hayatın her veçhesini kucaklayan kapsayıcı bir düzendir."[55] İslam'ın savunucusu olan yazarlar da bu olguya dikkat çekmekte ve bunu yeryüzündeki yaşamın Allah'ın isteğine uydurulması açısından bir avantaj olarak görmektedirler. [56]

Bu bağlamda, İslam'da yasa kavramının son derece otoriter olduğuna işaret etmek gerekir, çünkü yetkesini doğrudan tanrısal iradeye dayandırır. Yasanın (şeriatın) çiğnenmesi, hatta ihmal edilmesi, yalnızca toplumsal düzene yönelik bir eylem değil, aynı zamanda dinsel bir itaatsizlik, "küfür" anlamına gelmekte ve bu nedenle de dinsel bir ceza gerektirmektedir.[57] Allah'ın "kelam"ı olan Kuran'a dayanarak belirlenen cinsiyet rolleri de değişmez ve dokunul-

* Bu konuda, elbette farklı fikirler de vardır. Örneğin Nuray Mert, "Hıristiyan geleneğinin tarihsel deneyiminin de, Ortaçağ Batı dünyasındaki tüm siyasal dağınıklığa karşılık [aslında, büyük ölçüde o yüzden! FB], din-devlet ayrımını destekler bir tablo sergilemediğini hatırlatmamız gerek," demektedir ("Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", *Cogito*, Laiklik sayısı, Yaz, 1994, s. 91, vd.). Mert'in, "Hıristiyanlık ve İslam'ın, aralarındaki teolojik tartışmalara rağmen, birer dünya görüşü olarak aralarındaki uzaklık, her ikisinin de modern dünya görüşüne uzaklıklarına oranla ihmal edilebilir niteliktedir" saptamasına katılmakla birlikte, Ortaçağ boyunca Batı'da, Kilise ile dünyevi iktidar arasında süren mücadelenin ve Kilise'nin hem "gökyüzü" hem de "yeryüzü krallığı"na egemen olma isteğinin, hatta zaman zaman Kilise'nin üstünlüğü tezinin pratiğe de yansımasının, İslam ile Hıristiyanlık arasında, *dogma* ve *genesis* düzlemindeki farklılığı ve bu bağlamda İslam'ın özgüllüğünü ortadan kaldırmadığı kanısındayım.

mazdır; bu nedenle de bu konularda herhangi bir değişiklik önermek, tanrısal iradeyi bozma çabası, başka bir deyişle "küfür" sayılır. Bangladeşli yazar Teslime Nesrin'in İslam toplumunda kadın-erkek eşitliğine ilişkin bazı reformlar yapılması önerisinin böylesine şiddetli bir muhalefetle karşılaşmasının altında yatan anlayış budur.

Fetna ayt Sabbah'a göre, Yahudi-Hıristiyan geleneğine bağlı toplumlarla karşılaştırıldığında, İslam geleneğinde ayırt edici yanın, dinsel ülküye yasa payesi vermek ve bu yolla bir teokrasi kurmak olduğu görülür. Müslüman olsun olmasın hiçbir teokraside ise, gerçek kadına yer yoktur. Gerçek kadını, "yeryüzünün ötesinde bir yerlerde, tümüyle erkeklere ait olan gökyüzünde hazırlanmış bir ülkü içinde sindirip eritebilecek tek güç, şeriattir".[58] Burada Sabbah, dinsel söylemin çizdiği ve dolayısıyla "tanrı buyruğu" olarak değişmez kıldığı kadın (ve erkek) kalıbı ile somut tarihsel/toplumsal bağlamlarda varolan somut kadın(lar) arasındaki farka ve onların kimliklerinin bu kalıp içinde eritilerek yok edilmeye çalışılmasına dikkat çekmektedir.

Melike Olabilir Ama Halife Asla!

Mernissi ise, gene kadınlar açısından bir diğer noktaya işaret etmekte ve dini liderlik (din koruyuculuğu: *Hift ed-din*) ile dünyevi siyasi liderliğin (*siyaset ed-dünya*) aynı kişide, Halife'de birleşmesinin, bu iki görevin iç içe olmasının, kadınların kamu görevlerinden dışlanmalarını haklılaştırdığını belirtmektedir:

> Gökyüzüyle dünya arasındaki bu kozmik iç içelik, şeriatı buyuran yasa koyucu Allah ile onun buyruğunu yeryüzünde uygulayan Halife arasındaki bağ, Tanrı'nın hem tek hem de erkek olduğu bir dinde, kadınların dışlanmasını mantıklı kılmaktadır.[59]

Nitekim, Halife seçilebilmenin iki ölçütü vardı: Erkek ve Arap olmak. Arap olmak ölçütüne daha başından şiddetle karşı çıkıldığı (Hariciler) ve binlerce müslüman, herhangi bir müslümanın da Halife olabileceğini savunmak uğruna can verdiği halde, gene Mernissi'nin dikkat çektiği gibi, "tek bir Allahın kulu bile, bu ünvanın yalnız erkeklere özgü olduğu koşuluna karşı çıkmamıştır". [60]

Burada, siyasal iktidara sahip olmak ile Halife olabilmek arasındaki ayrıma işaret etmek gerekir. Kadınlar, İslam topraklarında sal-

tanat sürüp devletler yönetmişlerdir; Arap tarihçiler, kadınları melike, yani mülk sahibi olarak tanımlamakta sakınca görmezler. Ama bunların hiçbiri, hiçbir zaman Halife ünvanını taşımamıştır. Nitekim, *Lisan al-Arab*'a göre, halife eril bir sözcüktür ve dişil olarak kullanılamaz; oysa sultan ve melik sözcüklerinin dişilleri vardır.[61] Ayrıca, bu konuda günümüzdeki İslamiçi kimi tartışmalarda iki farklı eğilim bulunduğu da gözlenmektedir.

Bir akım, kadınların her türlü siyasete aktif katılım hakkını tanımamakta, buna karşılık daha reformcu sayılan diğer akım kadınların siyasal temsil hakkını kabul etmektedir. Ortodoks akımın savunucuları arasında, kadınlar için ayrı bir meclis oluşturulmasının, onların özel sorunlarının erkeklerin meclisi tarafından öğrenilebilmesi açısından yararlı olacağını öne sürenler vardır.[62] Ancak, her iki durumda da, kadınların erkekler tarafından tanımlanmış sınırları aşmamalarına dikkat edildiği ve karar alma mekanizmasından dışlandıkları unutulmamalıdır.

Kadınların İslami toplumlarda siyasal iktidara sahip olmalarının örnekleri bulunmaktadır; ancak bunlar gene de birer istisnadır ve daima iktidarın temelini ve meşruluğunu oluşturan dinsel/tanrısal ilkeleri çiğnemek pahasına gerçekleşir. Kadın-erkek ilişkisinin, toplumdaki otorite ilişkisini simgeleyip örneklediği kültürlerde, cinsel olan ile siyasal olanın birbirine sıkıca bağlantılı olduğunu biliyoruz. Böylesi toplumlarda erkeğin gücü ve kimliği, kadını denetleme gücüyle eşdeğerdir ve bu denetim, en yoğun ve simgesel ifadesini, kadının peçelenmeye ve örtünmeye zorlanmasında bulur.

Kadının örtünmesi, aslında cinslerin tecridi ilkesinin bir uzantısıdır ve cinslerin tecridinin zorunluluğu inancı da, cinslerin özgürce birarada bulunmasının tehlikeli olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır.[63] Ancak, tecridin ve bunun bir uzantısı olan örtünmenin en çok kadın üzerinde odaklaşması, tehlikenin en önemli odağının kadın olduğunu göstermektedir:

> Kadın cinselliğinin, yaşam biçiminin erkeğin/ailenin şerefi [namusu] ile özdeşleştirildiği, kanbağına dayalı akrabalık sistemleri, kadının tecridi ve denetlenmesinin bilinen örneklerinden birini sergilemektedir. Kadının ahlak ve iffet ölçüsünün erkeğe, aileye, topluluğa bağlı olarak tanımlandığı bu değer sistemleri, kadının yaşamı ve cinselliğinin katı kurallar ile denetlenmesi üzerine kurgulanmıştır. Kanbağına dayalı akrabalık dünyası ile dış dünya arasındaki çatışma ve düşmanlığın yansıması olan bu değerler, kadınla erkek arasında asi-

metrik bir ilişki öngörmektedir. Aile şerefi adına ahlaki değerleri belirlenen, başta cinselliği olmak üzere yaşamı denetlenen ve sınırlanan cins, erkek değil, sadece kadındır.[64]

İslamiyet'in bütüncül ve teokratik bir nitelik taşımasının bir başka sonucu daha vardır ki, o da bütün teokrasiler gibi grup-yönelimli olması, bireyi değil grubu, "ümmet"i üstün tutması ve bireyselliği, grup dayanışmasını ve düzeni bozucu bir unsur olarak algılamasıdır. Mernissi'ye göre, denetlenemez tutkular ile özdeşleştirilen kadınlar, bastırılan bireysellik eğilimlerinin simgesidir. Kadınların isyankârlığından öylesine korkulmasının nedeni, bunun, İslam'ın grup psikolojisi açısından en korkulacak şey olan bireysellik iddiası ile olan bağlantısıdır. Kişinin, gruptan ayrı meşru çıkarları, görüşleri ve fikirleri olması anlamına gelen bireysellik, son derece kolektivist olan İslam'a yabancı ve aykırı bir kavramdır:

> Demokrasi, siyasal iktidarın kaynağının grup değil, birey olduğunu açıkça ilan eder. İslamiyet ise, bütün teokrasiler gibi, iktidarın meşru kaynağı kabul edilen ve homojen olduğu varsayılan ümmet'i temel alır. Müslüman toplumun amacı, bireyin mutluluğu değil, ümmet'in varlığının sürdürülmesidir. Birey ise, en kamusal olanından en özel ve mahrem olanına kadar insan deneyiminin *her alanında*, düşünce ve eylemlerini düzenleyen dinsel yasaya tümüyle teslim olmak durumundadır.[65]

Müslüman toplumların, kadınların kendi statülerini değiştirme taleplerine bunca direnmeleri ve bunları Batı'dan ithal edilmiş kavramlar olarak kötülemelerinin nedeni, yalnızca kadınlardan duydukları korku değil, aynı zamanda bireysellikten duydukları korkudur. Gene aynı bağlamda, bugünkü köktendinci hareketlerde kadınların denetiminin ve örtünmelerinin böylesine merkezi bir yer tutmasının nedenlerinden biri, bu hareketlerin bireyselliğe karşı tepki duymaları ve kadın haklarına ilişkin talepleri bu açıdan da yıkıcı olarak değerlendirmeleridir.

Dogmanın Değişmezliğini Pekiştiren Bir Özellik

İslamiyet'in özgüllüğü bağlamında değinilmesi gereken bir diğer nokta, bizzat dogmanın oluşumu ile ilgilidir. İslam'da, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi vahiy ile esin arasında bir farklılık bulunmaması ve dolayısıyla Kuran'ın Peygamber Muhammed'e doğrudan dikte

edilen "Allah kelamı" sayılması nedeniyle, kutsal metnin yeniden yorumlanması ya da değiştirilmesi olanağı Hıristiyanlığa göre çok daha azdır. Raoul Mortley, bu yüzden, Kuran'ın, Hıristiyanlık'ta İncil'den çok, İsa'nın tuttuğu yere daha yakın olduğunu ve otorite kaynaklarının da, gerek Yahudilik gerekse Hıristiyanlığa göre çok daha katı bir biçimde tanımlandığını savunmaktadır. [66]

Muzaffer Sencer de İslam dininin en önemli özelliğinin buradan kaynaklandığını düşünmektedir. Sencer'e göre, mutlak hâkim ve yöneticisinin tanrı olduğu bir topluma, yine tanrı tarafından neyin doğru, neyin yanlış olduğunu kesin olarak belirten ve ne yapılması gerektiğini emreden bir kurallar dizisi –sonsuza dek mükemmel ve geçerli bir kitap– indirilmiştir. Bu anlamda Kuran ve onun getirdiği şeri düzen, değişmesi öngörülmeyen statik bir toplum düzeninin ideolojisi olmaktadır.[67]*

Aynı noktaya değinen bir Müslüman yazar da, Hıristiyanlık'ta "indirilmiş" bir kitap ve dinsel yasanın olmamasının, Hıristiyan dogmasının daha en başından bir gelişme süreci içine girmesine yol açtığını, buna karşılık Kuran'ın değişme olanağının bulunmadığını, hatta yazıldığı dil olan Arapça'nın bile bu nedenle yüzyıllar boyunca değişikliğe uğramamış olduğunu savunmaktadır. [68]

İslamiyet Kadınlara Ne Getirdi, Kadınlardan Ne Götürdü?

Genel olarak, İslamiyet'in, İslam öncesi döneme göre Arap kadınlarının durumunu iyileştirdiğine ilişkin yaygın bir kanı vardır. İslam'dan önce, kız çocuklarının öldürüldüğü ve erkeklerin kendilerine eş seçmede sınırsız özgürlüğe sahip oldukları; buna karşılık İslam dininin kız çocuklarının öldürülmesini yasakladığı ve eş sayısını da dörtle sınırladığı söylenir. Oysa bu görüşe katılmayan, hatta aksini öne süren pek çok araştırmacı vardır.

İslamiyet öncesi Arabistan'da çok sayıda kadın yöneticinin bulunduğu, bunlardan bazılarının yerel tanrıların ya da tanrıçaların ra-

* Burada da, gene, dine ilişkin normatif ideal ile dinin pratikteki (farklı toplumsal/tarihsel bağlamlardaki) uygulaması arasındaki farklılığı hatırda tutmak gerekir.

hibeleri oldukları bilinmektedir. Böylece, burada, Eski Mezopotamya ve Doğu'nun bütün tarihinde sık sık karşımıza çıkan rahip-kralların paralelini görürüz. Ancak İslam'ın ortaya çıkmasından önceki son birkaç yüzyılda –ki, mağrur müminler bu döneme Cahiliye adını verirler– Arap kraliçelerinin sayılarında giderek azalma olur. Nadia Abbott, bunun, sözkonusu yıllarda kadınların durumunda meydana gelen bir düşüşe işaret ettiğini söylemektedir. [69]

Gene Abbott'a göre, İslam öncesi dönemde, halkın dinsel yaşamında belirli bir sınıf kadın çok önemli rol oynamaktaydı. Bunlar arasında *kahine*'ler ve *nebiye*'ler (kadın peygamberler) de vardı. Bu kahineler ve nebiyeler, erkek kahinler ve nebiler ile aynı işlevleri yerine getiriyorlardı.[70] Ayrıca, Muhammed'in ortaya çıktığı dönemde de bunlar hemen tarih sahnesinden silinmediler.

Örneğin Serra binti Nephan, adı bugüne kalabilen bir tapınak rahibesidir; Secah ise, gene aynı dönemde yaşayan ve İslamiyet ile Hıristiyanlığın karışımı olan bir dini yaymak üzere yola çıkan ve arkasına çok sayıda kabile mensubunu alarak İslamiyet'e meydan okuyan bir kadın peygamberdir.[71] Muhammed'in ölümü üzerine bayram eden ve eski dinin geri geleceği umuduna kapılan Hadramutlu rahibelerin varlığını da biliyoruz.[72] Bu kanıtlar, Arabistan'ın en azından bazı bölgelerinde kadınların kutsal olanı temsil etmekten henüz dışlanmamış olduklarını ve özsel insani değerleri açısından ikincil konuma düşmediklerini ortaya koymaktadır.

Ne var ki, bazı yazarların dikkat çektiği gibi, tanrıçaların ve rahibelerin varlığı o yörede anaerkil bir toplum yapısının varolduğunu göstermez.[73] Buna karşılık, Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (*Erken Arabistan'da Akrabalık ve Evlilik*; Cambridge University Press, 1956) adlı yapıtında aksini ileri sürmekte ve Naval al-Saadawi gibi bazı çağdaş yazarlar da bu görüşü paylaşmaktadır. Türkiye'de de İlhan Arsel *Şeriat ve Kadın* adlı kitabında aynı görüşü savunmaktadır.[74] Araştırmacıların genellikle üzerinde birleştikleri nokta, İslam öncesi Arabistanı'nın Ortadoğu'da, babasoylu, ataerkil evliliğin tek meşru evlilik biçimi olarak yerleşmemiş olduğu sonuncu bölge, bir adacık olduğudur. Sözkonusu bölgede anasoylu evlilik pratiğinin (evlilik sonrasında kadının kendi kabilesiyle birlikte kalıp erkeğin onu ziyarete geldiği ve çocukların annenin kabilesine ait olduğu evlilik düzenlemesi) varlığıyla birlikte, erkeğin egemen olduğu çokkarılı evlilik biçimleri de varlığını sürdürmekteydi.

Bir kültürün evlilik âdetleri ve kuralları (ya da yasaları) cinsel ilişkilerin ve üremenin hangi meşruiyet çerçevesinde gerekleştiğini gösterir ve o kültürün ekonomik, politik ve dinsel gereksinmelerine uygun akrabalık ilişkilerini biçimlendirir. Dolayısıyla bu âdet ve kuralların incelenmesi, bize kadınların statüsüne ilişkin önemli ipuçları verebilir.

Bu bağlamda, özellikle evlilik pratikleri ve aile tarihine bakarak Doğu ve Batı toplumları arasındaki ortak noktaları ve benzerlikleri saptamaya yönelen Jack Goody, *The Oriental, the Ancient and the Primitive* (*Oryantal, Eskil ve İlkel*) adlı önemli araştırmasında, hem Yunan hem de Roma'nın Yakın Doğu, Mısır, İsrail ve Arap dünyasının toplumsal yaşamı üzerinde canalıcı etkileri olduğuna dikkat çekmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi, bu etkiler, daha doğrusu benzerlikler ve süreklilikler, çoğunlukla kadınlara ve aileye ilişkin ataerkil uygulamalarda yoğunlaşmaktadır.[75]

7. yüzyıl Arabistanında varolan anasoylu evlilik biçiminin –ki buna *sadıka* evliliği denmektedir– *benna* ve *muta* adlı iki türü vardır. Birincisi daha sürekli, ikincisi ise geçici olan bu türlerin her ikisinde de evlilik anlaşması, sözkonusu çiftin ailelerinden herhangi bir tanığın varlığına gerek görülmeksizin iki taraf –evlenecek kadın ve erkek– arasında yapılır ve her iki türde de kadın, özgürce evliliği sonlandırma hakkına sahiptir.

Gene aynı dönemde çeşitli bölgelerde görülen babasoylu ataerkil evlilik biçiminde (*baal* evliliği) ise, bir kıza talip olan erkek onun babasına ya da vasisine, kızı alıp götürmenin karşılığı olarak *mehr* öderdi ve evlilik anlaşması, kadının herhangi bir dahlinin olmadığı, damat ile baba arasındaki bir ilişkiydi. Bu evlilik biçiminde kocanın sınırsız çokkarılılık hakkı olduğu gibi, sınırsız boşanma hakkı da vardı. (Kuran, ataerkil evlilik biçimini kabul etmekle birlikte *mehr*'in kadının babasına değil, kendisine verilmesini kurallaştırarak bu konuda bir reform yapmıştır.) Bu evlilik biçiminde, erkeğin boşanmadan sonra bile kadın üzerinde hak iddia etmesi ve isterse kadının yeniden evlenmesini önlemesi mümkündür; nafaka ve tazminat gibi uygulamalar da sözkonusu değildir.[76]

Baal evliliğinin geçerli olduğu sistemde yalnızca evli kadının değil, evlenmemiş kadının da gücü yok denecek kadar azdır; Mekke gibi daha ileri topluluklarda mülk sahibi olduğu görülmekle birlikte, çoğunlukla topluluğun erkeklerine bağımlı durumdadır. Kuran,

kadının mülkiyet hakkını da –erkekle eşit olmasa bile– kurala bağlar ve bu durum İslamiyet'i savunan yazarlar tarafından çok önemli bir ilerleme gibi görülür. Ancak unutmamak gerekir ki, hiyerarşik ataerkil toplumlarda kadınlar duyguların, ilişkilerin, bağlılıkların ve "namus" kavramının taşıyıcıları oldukları gibi, mülkiyetin de taşıyıcısı olabilirler. Üstelik bu mülk sahipliği konumu, onlar üzerindeki aile ve topluluk baskısını ve denetimini daha da artırıcı ve meşrulaştırıcı bir rol oynar. [77]

Montgomery Watt da, sözkonusu dönemde Arabistan'da anasoyluluğun geçerli olduğunu ve Muhammed'in doğumu dolaylarında toplumun babasoyluluğa geçiş aşamasında bulunduğunu, İslamiyet'in de bu eğilimi destekleyip pekiştirdiğini belirtmektedir. Watt'a göre, 5. ve 6. yüzyıllarda Mekke'nin ticari gelişmesi ve onun en güçlü kabilesi Kureyş'in giderek daha yerleşik bir nitelik kazanması, kabile değerlerinin çözülmesine, özellikle de ortak mülkiyet geleneğinin bozulmasına yol açmıştır. Ticaretle zenginleşen Mekkeliler artık zenginliklerini kendi soylarından (tohumlarından) çocuklara geçirmek istemektedirler ve bu da, babalığın "sahih"liğine verilen değeri ve dolayısıyla kadınların bekâretine ve bedenlerinin denetimine atfedilen önemi artırmaktadır. [78]

Burada, bir kere daha, değişen toplumsal koşulların ataerkil ailenin ve erkek egemenliğinin yerleşmesine yol açtığını; bu olgunun, kadınların kutsal alandan dışlanmaları ve bu dışlamanın dayandığı, kadını aşağı gören ideoloji ile meşrulaştırılan, kadın bedeninin denetlenmesi süreciyle el ele gittiğini görüyoruz. Dolayısıyla, İslamiyet'in kız çocuklarının öldürülmesini yasaklamasından hareketle, kadınların durumunu genel olarak iyileştirdiği yargısı, hem aşırı bir basitleştirme, hem de yanılgıdır. Çünkü, bir kere, yukarıda değinildiği gibi, kadınların durumunun Arabistan'ın farklı yörelerinde önemli farklılıklar gösterdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, "Cahiliye" dönemindeki evlilik pratikleri, kadınların daha büyük güce sahip olduklarının ya da kadın düşmanlığının bulunmadığının otomatik bir göstergesi olmasa bile; bu pratikler kadınların, İslam toplumunda varolandan daha fazla cinsel özerkliğe sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Bunun da ötesinde, kadınların kamusal yaşamın etkin katılımcıları ve hatta savaş ve din de dahil olmak üzere bazı topluluk faaliyetlerinin önderleri bile olabildikleri, kanıtlanmış olgulardır. Kadınların katılımının, İslamiyet'in egemen olup ataerkil babasoylu

ailenin tek meşru evlilik biçimi olmasını yerleştirmesiyle birlikte kısıtlanmış olduğu görülmektedir.

Muhammed'in ataerkil bir çerçevede de olsa kadınların durumuna karşı duyarlı tavrını, İslam öncesi dönemde kadınların görece etkili olmasına bağlayan yazarlar da vardır.[79] Nitekim, bütün büyük dinsel hareketlerin ilk dönemlerinde olduğu gibi, İslamiyet'in doğuş evresinde de kadınlar önemli roller oynamışlar ve yeni dinin yayılmasına hizmet etmişlerdir. İslam'ı ilk kabul eden kişi bir kadın, Muhammed'in eşi Hatice'dir ve bu nüfuzlu kadının İslam'ı kabul etmesi başkaları üzerinde de kuşkusuz etkili olmuştur. Leila Ahmed, Muhammed'in iki zevcesi Hatice ve Ayşe'nin evlilik ve yaşamlarının, İslamiyet etkisi altındaki Arabistan'da gerçekleşecek olan değişiklikleri örneklediğini düşünmektedir. Hatice, kendi ekonomik bağımsızlığına sahip bir kadındır ve Muhammed ile olan evliliğinde herhangi bir erkek vasinin aracılığına ya da koruyuculuğuna başvurmadığı anlaşılmaktadır; üstelik Hatice, kendisinden çok daha genç bir erkekle evlenmekte ve bu erkeğe monogam bir evlilik yaşantısını empoze edebilmektedir. Buna karşılık, Muhammed'in Hatice'nin ölümünden ve peygamberliğini ilan ettikten sonra aldığı kadınların evlilik yaşamında, monogami diye bir şey yoktur. Artık, kadınların erkek vasilerince denetlenmeleri sözkonusudur ve erkeğin çokeşliliği İslami evliliğin formel niteliği haline gelmiştir:

> Hatice ile Ayşe'nin yaşanıları arasındaki, özellikle özerklik bakımından varolan farklılık, İslamiyet'in Arap kadınlarını nasıl etkileyeceğinin habercisi gibidir. Ancak, Ayşe bir geçiş döneminde yaşamıştır ve yaşamı, bazı açılardan hem Cahiliye hem de İslam pratiklerini yansıtmaktadır. Muhammed'in ölümünden sonra kısa bir süre için siyasal iktidarı ele geçirmesinin kökleri, kuşkusuz, kendisinden önceki kuşakların âdetlerinde yatmaktadır. Aynı şey, cemaatin ona gösterdiği saygı ve verdiği otorite için de geçerlidir. Kadınların, cemaatin önemli işlerine etkin bir şekilde katılmaları ve bu konularda otorite kullanmaları, sonraki İslami dönemlerde hızla ve sürekli bir biçimde azalmıştır. [80]

İslamiyet, kadın cinselliği ve bedeni üzerindeki haklar ile çocuklar üzerindeki hakları, kadının kendisinden ve kabilesinden alıp, evlendiği erkeğe ve onun kabilesine aktararak ve evliliğin yeni tanımını bu mülkiyetçi erkek hakkı üzerine inşa ederek, cinsiyetler arasındaki ilişkileri yeni bir temele oturttu. Bu yeni düzen, kadınların erkekler tarafından denetlenmesini ve başka erkeklerle ilişkilerinin kısıtlanmasını içeriyordu. Dolayısıyla, bundan sonra gelecek olan,

cinslerin tecridi ve örtünmeye zorlamanın yolu da açılmış oluyordu: Kadının cinselliği üzerinde hak sahibi olan(lar) dışındaki erkeklerle görüşmesini önlemek için kadınların toplumsal faaliyetlerden dışlanmaları; kısa sürede norm halini alacak olan fiziksel anlamdaki tecritleri; kadının görevinin boyun eğmek olduğu fikri gibi içsel denetim mekanizmalarının yerleştirilmesi, vb. artık bir zaman meselesiydi.

Nitekim, tıpkı Aziz Paulus zamanında Hıristiyanlığın ataerkil niteliğinin iyice belirginleşip kurumlaşması gibi, Ömer'in halifeliği döneminde (634-644) bellibaşlı İslami kurumlar da biçimlendi. Ömer'in getirdiği yeni dinsel ve cezai kurallar arasında, zina için taşlama cezası da vardı. Ömer, kadınların camiye gitmelerini de engellemeye çalıştı; Muhammed'in eşlerinin Hacca gitmelerini yasakladı. Burada ilginç ve önemli olan, yeni dinin coşkusunu henüz içlerinde taşıyan kadınların bu ayrımcı uygulamalara karşı gösterdikleri direniştir.[81] Nitekim Ömer'den sonra Osman'ın halifeliği sırasında, kadınlar yitirdikleri hakların bir kısmını geri alırlar ve camide – erkeklerden ayrı yerde olsa bile– namaz kılmaya devam ederler. Bu, kaçınılmaz bir gidişe karşı çıkan, kısa süreli bir özgürlük dönemidir.

Osman'ın ölümünden sonra Peygamber'in gözde eşi Ayşe'nin, Mekke camiinde halka hitap ederek Osman'ın öcünün alınacağını söylemesi ve Ali karşıtı hizbin başına geçerek Cemel (Deve) vakasına fiilen katılması, hâlâ, eski dönemin izlerini yansıtan olgulardır. Ne var ki, savaşı Ali taraftarlarının kazanması, daha başından itibaren Ayşe'nin etkin katılımına karşı çıkan ve bu davranışın Peygamber eşlerine uygulanan tecrit ve örtünme pratiğine aykırı olduğunu savunanların haklılığının tanrısal kanıtı gibi görülmüş olmalıdır. Yeni İslami düzenin, kadının meşru yeri olarak evi göstermesi, hem Muhammed'in hem de Allah'ın ortak isteğine uygunmuş gibi görünüyordu.

Sonraki yüzyıllar, Osman'ın değil de Ömer'in kadınlara karşı – herkesin katılığı üzerinde birleştiği– tutumunun pekiştirilip "geliştirilmesi"ne tanık oldu. Nitekim, Abbasi döneminin ünlü dinsel düşünürü İmam Gazali'nin kadınlara ilişkin düşünceleri, Kuran'da ifade edilenden çok, Tertullianus'un ve Augustinus'unkilere yakındır. Bunun nedeni, İslamiyet'e zaten içkin olan ataerkil anlayışın, İslam'ın fethettiği alanlarda kök salmış olan ataerkil sistemin sürekli ve giderek yoğunlaşan etkisiyle daha da pekişip kemikleşmiş olmasıdır.

Kadın İslamiyet'te de "Dinen Noksan"

Bizzat Muhammed tarafından uygulanan ya da uygun bulunan evlilik türü, erkeğin çokeşliliğini ve dokuz ya da on yaşındaki küçük kızlarla evlenmeyi içermekteydi. Günümüzde de örneğin bir Homeyni, bir baba için en kıvanç verici olayın kızının ilk âdetini "koca evi"nde görmesi olduğunu söylemekte; Türkiye'de İslamcıların ünlü isimlerinden İsmet Özel de "İslami ölçülere sadık kalındığı takdirde çok kadınlı evlilik, toplum hayatında sakıncalar doğurmak bir yana, o toplumun daha sağlıklı işlemesinin bir zarureti olur," demektedir.[82] İsmet Özel, inanan bir Müslüman olarak Kuran'ın hükümlerine uymak zorunluluğunu zikrederek, "kadınların dininin noksan olduğunu" belirtmektedir:

> Müslümanlıkta, kadın ay halindeyken Kuran-ı Kerim tutamaz, oruç tutamaz, onun için kadınların dini noksan denir. Ben de buna inanıyorum, çünkü buna inanmak zorundayım, çünkü Müslüman olmak bu demektir... Ben Allah'a teslim oluyorum... Öte yandan da kadının ikinci sınıf olduğunu da söylemiyorum. Sadece erkeklerin bir derece üstün olduğunu söylüyorum. [83]

Görüldüğü gibi, İslamiyet'in İsmet Özel'in sözlerinde ifadesini bulan yaklaşımı, kadınların dinsel açıdan eksik olduğunu vazeden Yahudilik'ten farklı değildir; nitekim Özel'in kendisi de bu "noksanlığı" aynı nedene, yani kadının âdet görmesine dayandırmaktadır.

İslam'da kadının durumunun "esas itibarile lehte" olduğunu savunan İslam hukukçusu Sabri Şakir Ansay, "kadının, dini bakımdan erkeğin haiz olduğu şumülde hak ve mükellefiyeti yoktur; devlet hizmet ve vazifelerinde bulunabilir, yalnız imamet için erkek olma şartı konmuştur,"[84] demekte ve kadının *dinsel önderlik* işlevinden yoksun bırakılmasının tektanrıcı dinin yerleşmesi bakımından ne denli canalıcı olduğunu bir kez daha düşünmemize yol açmaktadır. Ansay'a göre, İslam'da kadının mirastaki farklı durumu "eski cemiyet hayatı ve telakkileri ile izah edilebilir"; " kadının şahadet ehliyeti bakımından erkeğe karşı müsavatsız durumu, daha geçen yüzyıla kadar bazı Avrupa kanunlarında da görülür". [85]

Nedense, herhangi bir eşitsizliğin Avrupa kanunlarında da görülmesi, onun anlaşılıp haklı görülmesi için yeterli ölçüt olmaktadır. Ansay ayrıca, ceza hukuku bakımından da kadın ile erkek ara-

sında farklı muamele yapıldığını saptamakta ve kadının diyetinin erkeğe nisbetle yarı olduğunu, ayrıca kadının "diyeti tediye eden kişi" olamayacağını söylemektedir. Kadınların yanı sıra küçük çocukların ve delilerin (sabi ve mecnun) de diyet veremeyeceklerinin zikredilmesi, kadınların statüsünü gözler önüne seren bir örnektir. (Burada, kadınların duygusal olmaları yüzünden muhakeme yetilerinin eksik olduğunu savunan Aristoteles'i hatırlamamak mümkün mü?)

Kadının dinsel olarak "noksan" sayılması –ki bu, kadının özsel değerini bedenine bağlayan bir anlayıştır– ailenin reisi olan erkeğe kadın üzerinde dinsel bir hak da sağlar: "Karısının itikad, ibadet ve ahlakını *yoklayarak* bu hususta bir eksiği varsa *onu da öğretmek*."[86] Kuran'daki "erkeğin bir derece üstünlüğü", gerçek yaşamda ona birden fazla derecede üstünlük ve hak kazandırmaktadır; dinsel alanı da kapsayan bu hiyerarşik ilişki, inanan kadın tarafından da ister istemez içselleştirilmektedir. "Kıyamet gününde kadın evvela namazından, sonra da kocasına itaatından sorulacaktır" buyuran hadisi mümin kadının sorgulaması, olanaksız olmasa da, kolay değildir.

Tanrının İradesiyle Varolan Doğal Bir Düzen

İslam düşüncesinde aile, toplumsal düzenin bozulmamasının ve yozlaşmamasının, bireylerin Tanrı'nın doğruları ile uyumlu yaşayabilmelerinin temel aracıdır. Düzenin devamı demek, cinsiyete dayalı işbölümünün tanımlandığı biçimde devamı demektir.[87] Bu tanımlamayı, yüzyılın başlarında yaşamış olan Mısırlı ilahiyatçı ve hukukçu Muhammet Abduh, veciz bir şekilde yapmaktadır:

> *Tanrının iradesiyle varolan bu doğal düzende*, erkek, ev yaşamını ve refahını korumak için reislik görevini yükümlenmiştir ve karısı ile ilişkisi, *başın beden ile ilişkisi gibidir*. Bu doğal düzende kadının rolü ise, bütün eviçi görevlerden sorumlu olmaktır. Bu sorumluluğu yerine getirebilmesi için gerekli şekilde eğitilmesi gerekir. Erkek, evin dışındaki her türlü işten sorumludur. İşte bu, eşlerin kesin eşitliği demektir. [88]

Bu tanımlamada, kadın-erkek ilişkisi ile baş-beden ilişkisi arasında koşutluk kuran benzetmenin, Hıristiyan Azizi Paulus'unkiyle neredeyse tıpatıp aynı olması, bir diğer ilginç karşılaştırma unsurudur. Cinsiyete dayalı işbölümü ve cinsiyet rollerinin İslam düşüncesi içinde meşrulaştırılması ve mutlaklaştırılması, kadının hukuki

statüsü açısından önemli sonuçlar doğurmakta ve cinsiyet rollerinin dayandığı duygusal/rasyonel olma ikilemi, kadın ile erkek arasındaki eşitsizliklerin temelini oluşturmaktadır. Evlenme, boşanma, çocukların velayet hakkı vb. konularda kadına karar yetkisi verilmemesi, kadının "duygusallığı" ile haklılaştırılmaktadır. Bu "doğal" cinsiyet rolleri, ayrıca, kadının "korunması"nı da gerektirmekte ve kadının geçimini temin görevini kocaya yüklemektedir.[89] Böylece kadına, baba ya da koca ailesinin dışında kendi başına varolma hakkı tanınmadığı gibi, kadının ekonomik özgürlük peşinde koşması, kendi ayakları üzerinde durmaya çalışması, önce aile kurumunun, oradan da toplum düzeninin bozulmasının esas nedeni sayılmaktadır.

Evlilik konusunda İslam'ın getirdiği yeni düzenin, yörenin pratiklerini Yahudi evliliğine ve bazı açılardan da İranlı seçkinlerin uyguladığı Zerdüşt evliliğine benzer bir hale getirdiğini öne süren Leila Ahmed, İslami zafer ve fetihlerin bütün bu toplumsal/dinsel sistemlerin birbirine karışmasına yol açtığını ve İslamiyet'in kolayca başkalarının özelliklerini özümsediğini öne sürmektedir. Aynı görüşü paylaşan Sabri Şakir Ansay ("Arap sahillerinde birçok İran tacirleri vardı. Musevi şeriatı pek eski zamanlarda, İsevilik de daha ilk devirlerinde Arab yarımadasına girmişti. Örf ve adatın, hukukun bir cazibesi, bir sirayet hassası vardır"), gene de İslam'ın aldığı bütün yabancı öğeleri kendi potası içinde eritip kendi "büsbütün başka dini sistemi" içine soktuğunu ve dolayısıyla İslam hukukunu başlı başına bir hukuk dalı olarak tanımlamak gerektiğini savunmaktadır.[90]

Gerçekten de İslamiyet, diğer iki tektanrılı dinle aynı geleneği paylaşmakla birlikte, kendi özgün damgasına sahip, dört başı mamur bir tektanrıcılık olarak doğup gelişmiş ve tektanrıcılık ile ataerkil düzen arasında en başından beri varolan yakın ilişkiyi mantıksal sonucuna vardırarak Kuran'ın buyrukları biçiminde mutlak ve değişmez kılmıştır. Böylelikle, İslamiyet'in, Arabistan'da varolan sosyal ve dinsel vizyonu ve toplumsal cinsiyet düzenlemelerini, Ortadoğu ile Akdeniz'in diğer bölgeleriyle uyumlu hale getirmek gibi bir işlevi üstlendiğini ve her üç tektanrılı dinin pek çok ortak özelliği arasında en belirgin olanının, hiç kuşkusuz, kadın bedeninin denetlenmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Tektanrılı dinin doğuş ve gelişme sürecinin ataerkil sistemin do-

ğuş ve gelişmesiyle olan ilişkisi, bu olguyu bir anlamda kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak, sözkonusu dinlerin kendine özgü farklılıklarının bulunduğunu ve söylemdeki/dogmadaki farklılıkların, hem farklı toplumsal koşulları ve ihtiyaçları yansıttığını, hem de ataerkilliğin her toplumsal/tarihsel bağlamda farklı biçimlerde eklemlenmesinden kaynaklandığını göz önünde tutmak gerekir. Foucault'nun işaret ettiği gibi, her somut söylem/pratiği ve bunların içerdiği iktidar ilişkilerini kendi özgüllüklerini dikkate alarak inceleyecek olursak, bu ilişkiler içindeki çelişki ve gerilimleri görmek kolaylaşır.

Nitekim, İslamiyet'in eşitlikçi ahlaki vizyonu ile kadınların pratikteki eşitsiz konumları arasında bir gerilimin varolması –bunun Kuran'ın kendisinde bile farklı ayetler arasında izlenebilmesi– inanan kadınlar açısından, içinde bulundukları sistem ile çelişkinin billurlaştığı bir alandır ve, "Giriş" bölümünde değindiğimiz gibi, başkaldırı olanağı da işte burada somutlaşmaktadır. Nitekim, Müslüman kadınların yer yer bu olanağı kullanmaya başladıklarına tanık olmaktayız; ancak, bu konuda herhangi bir yargıya varmak için henüz erken olmakla birlikte, bizzat dogmanın kendisinden gelen ve yüzyıllar boyuncaki uygulaması tarafından daha da pekişen özelliklerinden dolayı, İslam'ın sınırları içinde kalarak direnmenin ve kadın-erkek eşitliği gibi onun özünü etkileyecek bir değişiklik yapmanın, olanaksız değilse bile, çok zor olacağını söylemek, herhalde aşırı bir kehanet olmaz.

❖

Üçüncü Bölüm

İnsanı Kendisine Karşı Bölen Bir Kutuplaşma: Ruh-Beden Karşıtlığı

❖

Batı Felsefesinde Ruh-Madde İkiliği

❖

Eski Mezopotamya'dan Doğu Akdeniz'e uzanan bir coğrafyada ve Mezopotamya dinsel düşünüşünden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'e aktarılan bir dinsel ideoloji bağlamında, kadın bedeninin denetlenmesinin, ataerkilliğin kurumlaşması ve sürdürülmesi açısından ne denli önemli olduğunu ortaya koymaya çalıştığımız İkinci Bölüm'den sonra, bu noktada biraz durup, beden olgusuna ve özellikle Batı düşünce geleneğinin temellerinden biri olan ruh-madde kutuplaşmasına daha yakından bakmakta yarar var.

Tektanrıcı dinsel ideolojinin ve pratiğin gerek geçmişteki, gerekse ileride göstermeye çalışacağımız üzere bugünkü gündeminde, kadının beden ile olan ilişkisine dayanılarak meşrulaştırılan toplumsal denetim ve gene bu ilişkiden yola çıkarak yapılan bir dizi toplumsal/kültürel çıkarsama, merkezi bir yer tutmakta; ister Batı'da isterse Doğu'da olsun, köktendinciliğin cinsiyetçi programının özünü oluşturmaktadır.

Farklı kültürler içinde doğrudan gözlemlerde bulunan etnolog ve antropologlar, kültürlerin çeşitliliği ve farklılıklarının ötesinde, onları birleştiren ortak noktalardan da söz ederler. Bunlardan başlıcası, ensest yasağının yanı sıra, cinsiyet kutuplaşması ve buna dayalı işbölümünün evrenselliğidir. Nitekim antropolog Margaret Mead, cinsiyete dayalı dikotominin her toplumda varolduğunu söylemektedir. Ne var ki, cinsler arası biyolojik farklılığın, otomatik olarak iki cins arasında eşitsizlik yaratması sözkonusu değildir. Sorun, bu biyolojik farklılığın nasıl olup da toplumsal alanda bir eşitsizliğe, yani bir cinsin diğerinden daha aşağı sayılmasına yol açtığıdır. Daha da önemlisi, Françoise Héritier'nin işaret ettiği gibi, erkeğin üstünlüğünü dile getiren bu "ilk dikotomi"ye sonradan ideoloji tarafından el konup hayatın her düzeyine ve bilginin bütün alanlarına yayılmış olmasıdır.[1]

Elizabeth Badinter de, cinsler arasında kurumlaşmış olan ilişkilerin oldukça eski ve bozulmaz yapılara uygun olmasının, bu sistemi bozmaya yönelik her girişimin, tek amacı sınıf ilişkilerini ortadan kaldırmak olan bir devrimden çok daha yıkıcı olarak algılanmasına yol açtığına işaret etmektedir. Badinter'e göre, "*cinselleşmiş düalizm, bütün düalizmlerin paradigmasıdır; dünya tarihinin paradigmasıdır.*"[2]

Cinselleşmiş Düalizmin İfadesi: Dişil Bedene Karşı Eril Akıl

İnsanlar, büyük düşünce sistemleri içinde evreni ve insanların kutsal olanla ilişkilerini simgesel olarak düzenlemeye başladıkları sıralarda, kadınların baskı altına alınmışlıkları artık öylesine yerleşmiş durumdaydı ki, onların bu aşağı konumu erkeklere olduğu kadar kadınlara da "doğal" görünmekteydi. Ataerkilliğin kurumlaşması tarihsel sürecinin sonucu olarak, Batı uygarlığının temel metaforları ve simgeleri, kadınların ikincil ve aşağı oldukları varsayımını kendi örüntüleri içine alarak yaygınlaştırdılar.

Aristoteles'in "eksik kalmış erkek" olan kadını ve Kutsal Kitap'ın "ilk günah"tan ve insanın cennetten kovulmasından sorumlu olan Havvası'yla birlikte, insana ilişkin iki farklı simgesel kurgunun; özleri, işlevleri ve potansiyelleri açısından hiyerarşik bir biçimde farklı olan "kadın" ve "erkek" kurgularının ortaya çıktığını görüyoruz. Bu metaforik kurgu, her büyük açıklayıcı düşünce sisteminin içine işlemiş ve bu süreç içinde gerçeklik ile yanılsama yer değiştirerek yanılsama, yani *kurgu*, "somut gerçeklik" sayılmaya başlamıştır.

İnsanlar bu dünyaya bedenli olarak gelirler ve başkalarıyla bu bedenselliğin belli özelliklerini (et, kan, kemikler; hastalıklara açık oluş; yaşlanma; ölüm vb.) paylaşırlar. Ne var ki, bedenin anlamını belirleyen, doğal ve dolayısıyla evrensel özellikler değildir. Çünkü aynı özellikler, her yerde aynı derecede vurgulanmaz. Bedenler, toplumun ve kültürün dışında varolmazlar. Ve her kültür insan bedenselliğinin bazı yönlerini vurgularken, diğer bazı yönlerini de göz ardı eder. Bu anlamda beden bir kültür aracıdır; ne yediğimiz, nasıl giyindiğimiz, bedenlerimize "bakmakla" ilgili ritüellerin tümü, esas

olarak kültür tarafından belirlenir. Beden, çok güçlü bir sembolik form; bir kültürün merkezi kurallarının, hiyerarşilerinin ve hatta metafizik bağlılıklarının "yazılı" olduğu bir yüzeydir. Ancak beden yalnızca bir kültür "metni" olmakla kalmaz, aynı zamanda, Pierre Bourdieu ve Michel Foucault'nun belirttikleri gibi, *toplumsal denetimin pratik odağıdır*.

Batı'nın, temelinde hiyerarşik düalizmler yatan egemen ideolojik geleneği içinde beden kavramının kendisi, ruh ya da zihin/akıl kavramına karşıt bir biçimde oluşturulmuştur. Özellikle Eski Yunan felsefesinden kaynaklanan düşünce geleneği, evreni uzlaşmaz karşıtlıklar halinde kavrar: Aydınlık/karanlık; iyi/kötü; süreklilik/değişiklik; sınırsızlık/sınırlılık; kuru/yaş; tek/çift; gündüz/gece; akıl /duygu; ruh/beden; eril/dişi vb. Burada önemli olan, bu karşıtlıkların birbirleriyle bir denge ve eşitlik ilişkisi içinde değil, hiyerarşik bir ilişki içinde olmaları ve ilksel olumlular kümesinin eril ile, ikinci olumsuzlar kümesinin ise dişil ile ilişkilendirilmesidir. [3]

Batı düşünce geleneğinin temelindeki düalist felsefeyi sistemleştiren Platon'dur. Platon'un iki ayrı dünya üzerine kurulu felsefesi ise, sayıların ve bunlar arasındaki ilişkilerin maddenin temel ilkeleri olduğunu ve herşeye içkin olan formun ebedi mükemmelliyeti konusunda düşünmenin sonul ahlaksal ve dinsel amaç olduğunu savunan Pitagoras ile, mantıksal olanın tek hakikat olduğunu; evrendeki her türlü değişimin, devinimin ve çeşitliliğin yanılsamadan ibaret olduğunu öne süren Parmenides'e dayanır. Platon'un iki ayrı dünyasından idealar evreni, herşeyin mükemmel ve değişmez örüntülerden oluştuğu "gerçek" evren iken, varolan maddi dünyada bunların yalnızca eksik (mükemmel olmayan) ve geçici kopyaları vardır.

Platon'a göre ruh, maddesel olmayan değişmez ve ölümsüz gerçek evrene (idealar evreni) aittir ve bireyi daha doğmadan ya da doğduğu anda belirleyen temel ilkedir. Fiziksel ihtiyaçları ve etkileşimleriyle birlikte beden ise geçici, istikrarsız ve ölümlü maddesel dünyaya aittir. Daha doğarken belirlenmiş olan ruh, insanların içkin değerlerini ve bunun sonucu olarak da toplumsal konumlarını belirler. Platon'un *Devlet* diyaloğunda öne sürüldüğü gibi, rasyonel ruhlar, koruyucu sınıf erkeklerine daha doğumdan önce verilmiştir; daha aşağı ruhlar da diğer, daha aşağı bedenlerle ilişkilendirilmiştir. *Devlet* diyaloğunda, koruyucu sınıfın, erkekler kadar kadınlar tarafından da oluşturulabileceğini söyleyerek ufkunun varolan toplum-

sal ilişkilerle sınırlı olmadığını gösteren Platon, kendisini ütopyanın göklerinden yeryüzüne çeken "gerçekler" karşısında kadınların, "daha korkak ve aşağı" erkeklerin ruhlarını aldıklarını söylemek zorunda kalır.*

Platon'un *Akademia*'sında 20 yıl eğitim gören Aristoteles, genel felsefesinde Platon'un beden-ruh karşıtlığı görüşü ile birlikte insanlar arasındaki eşitsizliğin doğallığı ve güçlü olanın zayıf olanı yönetmesi gerektiği fikrini devraldı. Buna karşılık, Platon'un *Devlet* diyaloğunda kadınlar hakkında ifade ettiği düşüncelerden hiç etkilenmedi. Bir anlamda böyle yapmakta haklıydı, çünkü Aristoteles *varolan* devlet hakkında, *varolan* sınıf ve cinsiyet ilişkileri hakkında fikir yürütüyordu. Platon ise, kadınlara *varolmayan* bir devlette eşitlik tanıyordu: Dikkatle seçilip yetiştirilmiş bir elit içinden bazı kadınlar eşit konuma ulaşabileceklerdi. Oysa Aristoteles'in içinde yaşadığı, köleliğe dayalı demokratik sitede vatandaşlık konumunun kendisi, aşağı sayılan herkesin –helotların, kölelerin ve kadınların– dışlanmasını gerektiriyordu.

Dolayısıyla Aristoteles'in siyasal felsefesi, sitenin temeli olarak kadınların siyasal vatandaşlıktan yoksun olması durumunu meşrulaştırır ve kurumlaştırır. Batı uygarlığının, sonraki yüzyıllar boyunca biliminde, felsefesinde ve toplumsal cinsiyete ilişkin öğretisinde kullanacağı miras, Platon'un ütopyacı düşüncesi değil, Aristoteles'in yaklaşımıdır.

Aristoteles'in dünyası da hiyerarşik düalizmlerden, yani bir tarafın diğeri üzerinde egemen olduğu kutupsal karşıtlıklardan oluşur. Ona göre Ruh beden üzerinde; Akıl duygu üzerinde; Erkek kadın üzerinde egemendir. Yalnızca erkeklere özgü olan Saf Akıl (*nous*), tanrısal ruh ile ilişkilidir ve yeryüzündeki herşeyden üstündür. Do-

* Platon'un bedene karşı tutumuyla ilgili olarak, *Şölen* (*Symposium*) diyaloğunda bedensel aşkın yüceltildiğini, daha sonra Helenistik dönem düşünürlerinden Platoncu Plotinus'un da aynı izleği sürdürdüğünü belirtmeliyiz. Bu izleğe dikkat çeken Raoul Mortley, haklı olarak, Batı geleneğinde insanın cinsel deneyiminin her zaman aşağılanmadığını belirtmektedir. Her iki düşünür de bedensel aşkı, daha yüksek ideallere götürebilecek, tanrısal aşka ulaştırabilecek bir başlangıç noktası olarak görmektedirler. Böylece, Mortley'e göre, "Batı geleneği, aynı zamanda, bedensel aşkı zihinsel olarak önemsiz görmeyen bir cinsel ilişkiler felsefesi geliştirme olanağı da sunmaktadır." (Raul Mortley, *Womanhood* (*Kadınlık Durumu*), Delacroix Press, 1981, s. 28.)

layısıyla erkeğin zihni, her türlü maddeden daha yüksek ve daha kutsaldır; hatta ideal erkek bedeni olan Apollonien bedenden bile üstündür. Aristoteles'in jenerik insan tipinden sapmış hilkat garibeleri (eksik ya da sakat kalmış erkekler) olarak tanımladığı kadınlar, bedensel işlevlerinin "pasif" ve "duygusal" tutsakları oldukları için, zihinsel bakımdan "aktif" ve yetenekli olan erkeklerden daha aşağıdırlar.[4]

Hem kadınların, hem de kadın olsun erkek olsun kölelerin "aşağı" olması, Aristoteles'e göre doğaldır. Ancak doğa, köle ile kadını ayırmış ve her birini tek bir amaç için yaratmıştır.[5] Kadınların varlık nedeni, esas olarak anneliktir. Dolayısıyla gebe kadınlar bedenlerine dikkat etmeli ve zihinlerini yormamalıdırlar. Ancak üreme açısından belirleyici olan kadının katkısı değildir. Ona göre kadın bedeni, erkeğin tohumunu içinde tutan ve besleyen bir araçtan ibarettir, çünkü dişil sekresyon "ruh"tan yoksundur. "Ruh"u taşıyan erkek spermidir ve dolayısıyla gerçek yaratıcı erkektir. Bu anlayış, "Tohum ve Toprak" bölümünde gördüğümüz gibi, uygarlık tarihinde meydana gelen belirleyici bir değişikliğin insan düşüncesine yansımasını ve sistemleştirilmesini ifade etmektedir.

Platon ve Aristoteles'in düalist rasyonalizmi, bir toplumun egemenlerinin ve onların statükoyu sürdürme isteklerinin, o toplumun en derin düşünürlerinin kavrayışını bile nasıl sınırlandırıp çarpıttığına iyi bir örnektir. İnsan değerine ilişkin bir hiyerarşinin yaratılması ve bunun eşitsiz toplumsal ve ekonomik ilişkileri meşrulaştırmak için "doğal" sayılması, tarihin her döneminde karşılaşılan bir durumdur ve egemen ideolojinin temel işlevine işaret eder. Kadın ile erkek arasında, kadınların üreme kapasitelerine dayandırılan "doğal" farklılık söylemi, cinslerin doğasına ilişkin dikotominin çerçevesini oluşturur ve erkeğin üstünlüğü ile kadının ikincil konumu bu dikotomi aracılığıyla meşrulaştırılır. Böylece, bir üstün erkekler evreni yaratılmış olur; ne var ki bu evren, gene de, kadının "doğal" evrenine bağımlı kalır. Belki de, kadınları denetim altına alma gereğini ortaya çıkaran da, bu bağımlılık karşısında duyulan korkudur.

Nitekim, Yunan mitolojisinin incelenmesi, erkeklerin kadınlara karşı ve kadınlarla ilişkili olarak kendilerine karşı tutumlarında belirleyici özelliğin gerginlik, kaygı ve korku olduğunu ortaya koymaktadır: "Yunanistan'ın mitolojik imgeleminde (bir kez daha, burada erkeklerin imgeleminden söz ettiğimizi hatırlatalım) kadına

ilişkin derin ve ikircikli bir rahatsızlık; bir yanda takıntılı bir korku ve tepki ile diğer yanda bütünsel bir bağımlılık arasında gelgit vardır. Kadınlar mitoslarda olağanüstü roller oynarlar, ancak bu roller karşıtlıklar ve ikiliklerle örülüdür."[6]

John Gould'un belirttiği gibi, mitoslar, kadının toplumdaki rolünün anlaşılmasına derinlik kazandırır; çünkü yasa ve geleneğin denetlemeye, hatta bastırmaya yöneldiği kuşkuları, gerginlikleri, derine kök salmış korkuları açığa vurur. Mitos, bir anlamda, yasa ve gelenek tarafından tanımlanan toplumsal yapının yüzeydeki normalliğine karşı çıkar ve egemen yapının içinde daha derinlerde yatan çatışmalara işaret eder. Yunan mitolojisinin incelenmesi de, kadınların, erkeklerce belirlenip düzenlenmiş "uygar" topluluğun tartışmasız bir parçası olmadıklarını ortaya koymaktadır. Tersine, bu düzenin istikrarını ve sürekliliğini bozucu bir tehdit, kendilerine verilen kısmi yerden her an çıkma ve "sınırları aşma" tehlikesinin somutlaşması olarak algılanırlar. Gene de bu düzen açısından vazgeçilmezdirler. Zenginliğin ve çocukların üreticisi ve aktarıcısı, *oikos*'un (hanenin) ve onun kutsal ocağının bekçisidirler. Erkekler onların çocuklarıdır ve onlar tarafından, onlar arasında yetiştirilmişlerdir. Tıpkı toprak ve bir zamanlar vahşi olan hayvanlar gibi, onların da erkekler tarafından ehlileştirilmeleri ve "sürülmeleri" gerekir. Gene de, zaman zaman "vahşilikleri" kendini gösteriverir.[7]

Kadınlar ile vahşi doğa arasında kurulan bu ikircikli bağlantı elbette yalnızca Atina ya da Eski Yunan kültürüne özgü değildir. İnsan deneyiminin, doğa (insan düzeninin "dışında", ona yabancı olan, onun denetiminde olmayan) ve kültür (insan aklının ve yeteneklerinin düzenleyici denetiminde olan) karşıtlığı bağlamında kategorize edildiği; kadınların ya da onların toplumsal kimliğinin bazı yanlarının (erkeklerce) kültürden çok doğaya daha yakın olarak, ya da bu iki karşıt kategori arasındaki tehlikeli sahipsiz bölgede, kültürün "sınırında" varoluyor görüldükleri, antropologlar tarafından geniş bir biçimde belgelenmiştir.

Nitekim, aynı korkuyu ve kadınların düzeni tehdit eden bozguncular olarak algılanmalarını, ileride, İslamiyet'in bedene bakışını ele alacağımız bölümde de göreceğiz. Bu noktada unutmamak gerekir ki, kadınların "yıkıcılığı" olgusu, "Giriş" bölümünde değindiğimiz gibi, "öteki"nin bakış açısını ve konumunu esas aldığımızda, pekâlâ bir direnme ve özgürlük olanağına dönüşebilir!

Helen ve İbrani Geleneklerini Birleştiren Bir Filozof: İskenderiyeli Philon

Aristoteles'ten sonra Yunan felsefesi, İskenderiye ve Roma'da devam eden Helenistik felsefe adını aldı; bu dönemde Platon ve Aristoteles gibi büyük metafizikçiler yetişmedi. Onun yerine pratik felsefe ve ahlak geçti. İ.S. 1. yüzyılda İskenderiye'de yaşayan ve Yunan düşüncesinden büyük ölçüde etkilenmiş Yahudi düşünür Philon (İ.Ö. 30-İ.S. 45), Eski Yunan'da varolan kadının aşağı ve eksik olduğu anlayışını, kadının her türlü kötülüğün kaynağı olduğu şeklindeki İbrani teolojik dogmasıyla birleştirdi. Philon, teolojik ve felsefi düşüncelerini açımlamak için sürekli olarak kadın/erkek metaforuna başvurur. Yazılarında, kadın beden, duygular, değişiklik ve istikrarsızlık ile özdeştir; buna karşılık erkek, zihni ve ruhun daha yüksek zihinsel yönlerini temsil eder. Raoul Mortley'e göre, Ortaçağ düşüncesinde erkeği *spiritus*, kadını da *anima* olarak tanımlayan daha çarpıcı bir kaynak yoktur. [8]

Philon'un antropolojisinde iki eğilim ayırt edilir. Zihni temsil eden erkek, dünyayı bilir; kadınlık ve erkeklik tanımlarının, kozmolojide derin kökleri vardır. Erkek, aklın (*logos*), dünyanın üzerine kurulu olduğu ilkenin temsilcisi olarak *sürekli*, *istikrarlı* ve *değişmez* olanla ilişkilidir. Kadının maddeyle daha yakın ilişkisi onu *istikrarsız*, *değişken* ve *yozlaşabilir* olan kategorisine sokar.

Görüldüğü gibi, erkek ve kadın kutuplaşması, Platon'dan beri bilinen ve ondan etkilenen her düşünce akımının temelinde bulunan ontolojik ayrım çizgisini izlemektedir: Varlık ile Oluş arasındaki ayrım. Philon, kadın/erkek farklılığının kültürel bir olgu olduğunu reddederek bu ayrımı doğaya yerleştirir. Ona göre yeryüzü yasası, doğanın buyruklarını izler; bu anlamda, kozmolojik gerçeklikte varolan bazı ilkelerin somutlaşmış biçimidir. Dolayısıyla, Philon'un tanımladığı biçimiyle kadın/erkek ilişkisi, rastlantısal ya da değişebilir bir şey değildir; kökleri doğanın kendisinde olan, değişmez bir olgudur.

Philon'un antropolojisinin ikinci kaynağı, Tevrat'taki Yaratılış öyküsünü yorumlayış biçimidir. Ona göre, bu öykü bir mitos ya da tarihsel bir anlatı değil, kozmik gerçekliğe gönderme yapmanın

simgesel bir yoludur. Öyküyü simgesel bir olgu olarak ele alması, başka türlü çıkarılması zor olan sonuçlara ulaşmasını mümkün kılar. Adem ile Havva öyküsünden, kadının statüsü hakkında bazı zorunlu sonuçlar çıkar; ancak Philon, bunlara önemli ölçüde katkıda bulunur: insanın "düşüşü"nün başlıca olumsuz sonucu, kadın/erkek kutuplaşmasının *mutlaklığıdır*.

Pitagorasçıların, gece ve gündüz gibi kozmik karşıtlıklar oluşturmaları gibi, muhtemelen Pitagorasçılıktan etkilenmiş olan Philon da, kadın ve erkeği ayrı kategorilere oturtur ve böylece mutlak bir ayrım getirir. Kadın ve erkek özellikleri Pitagorasçı bir karşıtlıklar tablosu gibidir: Zihin "erkek"-duygular "kadın"; erkek aktif-kadın pasif; erkek güçlü-kadın güçsüz; erkek istikrarlı-kadın istikrarsız, vb. Dolayısıyla, Philon, aynı öyküyü yorumlayan diğer yazarlar gibi, Yaratılış öyküsüne kendi zamanında varolan, kadınlara ilişkin toplumsal olarak belirlenmiş yargıları katarak bu öyküyü "zenginleştirir".

Şeytanın iğvasına neden erkek değil de kadın kapıldı, ya da yılan (Philon onu zevk/haz olarak tanımlar) neden Adem'e değil de Havva'ya yöneldi? diye sorar Philon. Ve cevap verir: Çünkü Havva, duygularını frenleyecek akıldan yoksundu. Yılan ya da "zevk", yani şeytansı ilke, duyguları kışkırtarak zihni etkilemek ve esir almak ister; bunun için de elbette daha rasyonel, akılcı ve spiritüel olan erkeğe değil, şehevi zevklere "doğal olarak" daha açık olan kadına yönelmiştir. Philon'un akıl yürütmesi, Eski Ahit'in Tekvin bölümündeki Havva'nın cezalandırılışını meşrulaştırmanın yanı sıra, hem kadının "yapısal aşağılığı"nı sistemleştirmekte, hem de onu ebediyen şeytanın suçortağı ilan etmektedir.

Ayrıca Philon, her insanda hem erkeklik hem de dişilik özellikleri bulunduğunu da söyleyerek şeytan ile *mücadeleyi insanın içine yerleştirmekte* ve akıl ile duygular arasındaki amansız savaş alanına çekmektedir. Kadının erkeği baştan çıkarması gibi, erkeğin içindeki duygular da onun zihnini baştan çıkarabilir.[9] Dolayısıyla, bedenin ve bedensel arzuların denetlenmesi bu savaşın temel hedefi olmalıdır. Burada, aslında Zenon'un Stoa ahlakının etkisini de görmekteyiz. Zenon, mutluluğa ulaşma yolunu erdemde arar ve organik bütün olarak gördüğü doğada, onun özü olan doğanın ruhu ile doğa arasında nasıl bir ilişki varsa, insanda da ruh ile beden arasında öyle bir ilişki bulunduğunu düşünür. Bu metafizikten şöyle bir ahlaka

ulaşır: İnsan, arzularına boyun eğdikçe doğa düzeni içindeki yerini yitirir ve ıstırap içinde yaşar; çünkü doğanın küçük bir örneği olmaktan çıkar. Mutlu olmak için doğa düzenine uygun yaşamalı, ruhu ile bedeni arasındaki düzeni kurmalı, bunun için de arzularını yenmelidir.

Hilmi Ziya Ülken, bu noktada, Stoa ahlakındaki "ilk çağda bulunmayan yeniliğe", "ahlakta arzulara karşı akıl ve irade gücü ile savaş fikrinin doğuşuna" işaret etmekte ve bu fikrin sonradan Ortaçağ ahlaklarında büyük bir rol oynayacağını belirtmektedir.[10] Böylece, bedenin denetim altına alınması uygulamasının içselleştirilerek Foucaultcu anlamda gerçek bir "disiplin"e dönüştürülmesi başlamış olmaktaydı. Sara Ruddick'in dediği gibi, "aklın istediği, bedenden özgür olmaktı; olamadığına göre, kötünün iyisi, *kendi amaçlarına tabi olan bir bedendi*. Daha açık bir ifadeyle, aklın bedeni, aklın amaçlarının *denetimli* bir aracıydı."[11]

"Mesih İsa'nın Olanlar, Bedeni Çarmıha Gerdiler"

İsa'nın, "Elin bir suç işlerse kes at onu; hayatta çolak yaşaman cehenneme iki elli girmenden daha iyidir" (Matta, 5:30) demesinin, cennet ya da cehennem hayatına bedenin de katıldığına, dolayısıyla onun da insanın özünden olduğuna işaret ettiği belirtilerek Yeni Ahit'teki anlayışın monistik olduğunu ileri süren yazarlar vardır.[12] Oysa, Hıristiyanlık Yunan felsefi düşüncesinin etkisinde kaldıkça, Hıristiyanlar, ölümlü bedeni ölümsüz ruhtan ayırmak ve insanı ruhla özdeşleştirmek için Yunan düalizminin terimleriyle düşünmeye başladılar. Bu düalistik düşünüş, örneğin, "gövdelerimiz toprağa girince, ruhumuz seninle yaşasın" şeklindeki Anglikan duasında iyice belirgindir.

Aziz Paulus ve Aziz Augustinus gibi Kilise babaları, kendi teorilerinde insan bedenini aşağılayan hiyerarşik düalizmlere ve özellikle de kadın bedeninin günahkârlığına merkezi bir yer verirler. Paulus, beden-ruh karşıtlığı konusunda çok açıktır:

> Fakat diyorum: Ruh ile yürüyün, ve bedenin arzusunu asla icra etmezsiniz. Çünkü beden Ruha karşı, ve Ruh bedene karşı arzu eder; çünkü istediğiniz şeyleri yapmayasınız diye, bunlar birbirlerine zıttırlar. [...] Ve bedenin işleri bellidir: onlar zina, pislik, şehvet, putperestlik, büyücülük, düşmanlıklar, münazaa,

kıskançlık, gazaplar, çekişmeler, ayrılıklar, fırkalar, hasetler, sarhoşluklar, sefahetler ve bunlara benzer şeylerdir.[...] Fakat Ruhun semeresi sevgi, sevinç, selamet, tahammül, lütuf, iyilik, sadakat, *zaptı nefistir*; bu gibi şeylere karşı şeriat yoktur. Ve *Mesih Isa'nın olanlar, ihtiras ve arzuları ile beraber bedeni çarmıha gerdiler.*" (*Galatialılara Mektup*, 5:16-23; abç.)

Paulus'un bedene karşı bu tutumu, Ortaçağ'ın ünlü kadınlarından biri olan Magdeburg'lu Metchild tarafından irkiltici olduğu kadar dokunaklı bir biçimde dile getirilir:

Bedenime baktım–
zavallı ruhuma karşı
doğanın olanca gücüyle
silahlanmıştı.
Ona baktım ve
düşmanım olduğunu anladım.
Ve anladım ki,
ebedi ölümden kurtulmak istiyorsam
kendimi yenmek zorundayım.
Ama bu, hiç de kolay bir savaş
olmayacak.

(1210-1282, Hefta Manastırı, Almanya)

Kadının Kendisine Karşı Bölünmesi: Lanetli Havva ve Kutsal (Meryem) Ana

Bir diğer önemli Hıristiyan düşünür, Augustinus, Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra İ.S. 413 yılında *Tanrı Devleti* adlı eserini yazmaya başlar. Eserin birinci kısmında, paganizmin kaçınılmaz başarısızlıkları ve zaafları irdelenir; ikinci kısımda ise, Augustinus'un iyi toplum vizyonu; üyelerinin tanrısal iyilik ve doğruluk yolunda çalıştıkları Tanrı Devleti açımlanır ve bunun antitezi olan, maddi şeyler ve kişisel çıkarların egemen olduğu yeryüzü devleti ile karşılaştırma yapılır. Platon'un ayrımı, başka bir görünüm altında, burada da karşımızdadır.

Toplumda kadının konumuna ilişkin olarak, Augustinus da tıpkı Paulus gibi İsa'nın öğretisini görmezlikten gelerek, Yaratılış öyküsünü kendine göre yorumlayıp, ironik bir biçimde, reddettiği pagan kültürünün *paterfamilias* nosyonunu kendi ütopik Hıristiyan toplumuna uyarlar. Augustinus'un anlatımında kadın, tümü de toplumda-

ki araçsal konumunu ortaya koyan üç yönüyle ele alınır. Baştan çıkarıcı olarak kadın, şeytanın kötülük planlarının aracıdır; zevce olarak kadın, ailenin düzenini korumakla görevli kocanın aracıdır; ve anne olarak da, Tanrı'nın yaratıcılığının aracıdır. Hangi amaca hizmet ettiğine bakılarak, kadın ya lanetlenir ya da yüceltilir.

Kadın, yeryüzü devletinin bir üyesi olarak oynadığı cinsel nesne rolüyle lanetlenirken, tanrı devletinde doğal görevi olan kocasına yardımcılık ve çocuklarına bakıcılık rolüyle de yüceltilir.[13] Böylece, kadın yalnızca erkeğin mutlak karşıtı olmakla kalmamakta; kendi kendisine karşı da, Lanetli Havva ve Kutsal Meryem Ana olarak, onulmaz bir biçimde bölünmektedir. Ana Tanrıça kültünün bastırılıp kadının özgür cinselliğinin "günah"a dönüştürülmesi süreci, böylece, hükmünü yürütmeye devam etmektedir.

13. yüzyıla gelindiğinde Ortaçağ kilisesi, Paulus ile Augustinus'u izleyerek, kadınlara ilişkin görüşleri pekiştirmiş durumdadır. Aquinolu Tommaso'nun 1266 ile 1272 yılları arasında yazdığı *Summa Theologica* kilisenin resmi tutumunu yansıtır. Tommaso, kilisenin bu konudaki öğretilerinin rasyonel açıklamasını ve savunusunu yapma kaygısı içinde, Yunan felsefe geleneğine ve özellikle Aristoteles'e başvurur. Bu nedenle, *Summa*'daki görüşler Yahudi-Hıristiyan geleneği ile Yunan geleneğinin ustalıklı bir karışımıdır. Örneğin, kadının bağımlı konumunu Hıristiyanlığın da kabul etmesi, Aristoteles'in erkeğin doğal olarak daha rasyonel oluşu fikrine dayandırılır. Ayrıca, insan ırkının kadından değil de erkekten geldiğini kabul eden Yahudi-Hıristiyan yaklaşımı da, paralelini, üremede esas insani özü erkeğin sağladığı, kadının ise yalnızca ceninin beslenmesine ve büyümesine olanak veren ortamı oluşturduğunu öne süren Aristotelesçi yaklaşımda bulur.[14]

Aristoteles kozmolojisini Hıristiyan teolojisi ile birleştiren Aquinolu Tommaso için de zihin daima, içkin olarak günahkâr saydığı beden üzerinde egemendir. "Cennetten kovulma"nın, kadının aşağı statüsünü ve "doğal" düzeni doğruladığını söylerken, Aristoteles'e gönderme yapar: Aktif olan, aklı ve muhakeme yetisini temsil eden erkek; eksik, pasif, maddesel ve bedensel olan da kadındır. Dolayısıyla Aquinolu Tommaso için şu sonuca varmak hiç de güç değildir: "Hiçbir şey, erkek zihnini, kadınlarla birlikte olmaktan ve evlilik durumuna özgü bedensel ilişkilerden daha fazla aşağı çekemez."

Rönesans'ta Değişen Bir Şey Oldu mu?

İnsan düşüncesine özgürleştirici yeni açılımlar getiren Rönesans dönemi de kadınlara ilişkin egemen görüşlerin değişmesini gerçekleştiremedi. Bu dönemde Aristotelesçiliğin artık yıldızı sönmeye başlamıştı ve bu eğilim, ister istemez, kadına ilişkin Aristotelesçi yaklaşıma da yansıyacaktı. Ancak Ian Maclean'in işaret ettiği gibi, Aristoteles'in bu konudaki görüşleri, daha sonra üzerinde yükselecek olan düşünce yapısının temelleriyle yakından bağlantılıydı ve bu nedenle yapının birçok öğesi çökse bile, temeller çok daha uzun süre varlıklarını korumaya devam ediyorlardı.[15] Burada, bir kere daha, cinsiyete ilişkin ideolojinin direngen sürekliliğiyle karşı karşıyayız. Rönesans'ın "Varlıkların Büyük Zinciri" de, Aquinolu Tommaso' nun dokuz anjelik koro aracılığıyla açımladığı hiyerarşik sıralaması gibi, "yukarıda" olan "Saf Ruh"un "aşağıda" olan bedenler ve madde üzerinde egemen olduğu bir "emir-komuta" zincirinden başka bir şey değildir:

> Tanrı melekler üzerinde, melekler ölümlü erkekler üzerinde, erkekler kadınlar üzerinde, kadınlar çocuklar üzerinde, çocuklar hayvanlar üzerinde... egemendir.

Bartolomeo Castelli'nin sözlüğü *Lexicon medicum graeco-latinum*'un 1713 gibi geç tarihli bir baskısı bile *femina*'nın özelliklerinden biri olarak "eksiklik, mükemmel olmama durumu"nu vermektedir.[16] İnsan erkeğinin onurunu yüceltme konusunda çok mesafe kaydeden Hümanizma hareketi, kadının aşağı statüsünü yükseltmek için fazla bir şey yapmamış gibi görünmektedir.

* Yazar ve felsefeci Umberto Eco, soylu bir ailenin oğlu olan Tommaso'nun, gençliğinde ona ve ailesine yaraşan Benedikten tarikatı yerine, "dilenci" mezheplerinden biri olan Dominiken tarikatına girmeye heveslenince, ailesinin onu bu işten vazgeçirmek için bir gece yanına genç bir fahişe yolladıklarını anlatmaktadır. Tommaso, can havliyle, kızı dövüp yanından uzaklaştırmayı başarır, ama bu anı içinde öylesine yer eder ve ödünü patlatır ki, söylendiğine göre, her yerde "baştan çıkarıcı dişi şeytanlar" görmeye başlar. (Umberto Eco, "Thomas Aquinas", *The Wilson Quarterly*, Güz, 1986.) Tommaso'nun kadınlara karşı katı tutumunda, kendi olası zaafından duyduğu korkunun payını tahmin etmek zor değildir.

İşte bu olgu, öncü feminist tarihçilerden Joan Kelly'yi "Kadınların Rönesans'ı Oldu mu?" sorusunu sormaya yöneltir. Aynı adı taşıyan ünlü makalesinde, genellikle savunulanın aksine, soylu kadınların durumu açısından bile Rönesans'ın bir kazanım olmadığı sonucuna varır:

> Rönesans İtalyası'nın kaydettiği bütün ilerlemeler, ülkenin protokapitalist ekonomisi, hümanist kültürü, soylu kadını bir estetik nesneye dönüştürecek biçimde etkide bulundu. Bu kadın, süslü ve zarif, iffetli ve kocasına olduğu kadar prense [devlete] de iki kat daha bağımlı hale gelmişti. [17]

Rönesans döneminde de kadının eksiklik ve kötülükle ilişkilendirilmesinin skolastik köklerinin yanı sıra, daha derin mistik köklerinin bulunduğu da unutulmamalıdır. Örneğin Paracelsus (1494-1541), aynı zamanda kadını da içeren, fakat ne güç ne de Kutsal Üçleme'de bir yer sahibi olan, ancak taşlarda ve bitkilerde bulunan mistik dişil güçlerle ilintili bir tanrısallık varsayımı ortaya atar. Bu mistik güçler *corpus*'ta (eril *spiritus* ve cinsiyetsiz *anima*'ya karşıt olarak) somutlanır; *corpus*'un kendisi ise eksik, zayıf ve ölüdür, ancak *spiritus* tarafından arındırılıp *anima* tarafından da can verilir. Bu şemada da Aristoteles'in etkisi açıktır. [18]

Bu noktada, Annemarie Schimmel'in işaret ettiği, İslam mistisizmi ile olan koşutluk dikkat çekicidir. Schimmel, erken İslami çileciliğin ve bu çileci ideallere dayanan mistik metinlerin, kadınları, Ortaçağ Hıristiyanlığı kadar aşağıladığını belirtmektedir:

> 8. ve 9. yüzyılın Müslüman çilecilerinin [asketiklerin] kadını *nefs*, "insanı kötülüğe yönelten alçak benlik" ile özdeşleştirmeleri hiç güç değildi, çünkü Arapça'da *nefs* sözcüğü dişildir. Ayrıca, bu mistikler kadında *nefs* ilkesinin kişileşmiş olduğunu düşünüyorlar ve tıpkı Hıristiyan meslektaşları gibi, dünyayı ve dünyevi olanı; erkeği baştan çıkaran, sonra da kendi davetine kanıp şehevi zevklere batan aptal yaratıkları yok eden iğrenç bir yaşlı kadın olarak betimliyorlardı.[19]

Ancak Schimmel, bu benzerlik noktasının yanı sıra önemli bir farklılığa da değinmektedir ki, bu konuyu ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağız:

> Gene de Sufiler, *nefs*'ten –genel olarak kadından– teorik olarak kaçınmakla birlikte, Hıristiyan Ortaçağ manastır literatüründe bulunan ölçüde kaba kadın betimlemelerine başvurmazlar. Çünkü, İslam dogmatiklerinde ilk günah kavra-

mı olmadığı için, Hıristiyanlar gibi her türlü günahtan Havva'yı sorumlu tutma olanağına sahip değildirler. Dolayısıyla, kadınlara yönelttikleri suçlamalar metafizik değil, yalnızca asketiktir. [20]

Luther, Aristoteles'in İzinde

16. yüzyılda Reformasyon, geleneksel Katolik dünyasını sarstı. Bedeni "pis"liğinden arındırmadı ama, aile yaşamını ve cinselliğe bakışı birçok yönden değiştirdi. Protestanlığın evliliğe olumlu gözle bakmasının, bekârlığı hoş görmeyişinin ve "bütün inananların rahipliği" anlayışını getirmesinin kadınlar açısından bir statü ilerlemesine yol açtığını savunanlar vardır. (Bütün bu özellikler açısından, Protestanlık ile İslamiyet arasındaki benzerlik dikkat çekicidir ve iki dinsel sistemin kadınların statüsü bağlamındaki karşılaştırması da, ileride değineceğimiz gibi, ilginç sonuçlar verebilir.) Ancak son zamanlarda yapılan somut tarih araştırmaları bunun tersini ortaya koymakta ve bu dönemde ataerkilliğin daha da güçlendiğine işaret etmektedir. Tarihçi Lyndal Roper, "bu görüş, Protestanlığı ilerlemenin, bireyleşmenin ve modernleşmenin güçleriyle özdeşleştirir; oysa Reformasyon mirasının bu şekilde yorumlanması, Reformasyonun kendisinin yanlış yorumlanmasıdır," demektedir. [21]

Bu yanlış yorumlama, konuyu araştıran tarihçilerin toplumsal cinsiyet kategorisini dikkate almamalarından ve aynı olgunun iki cins için farklı anlamlara gelebileceğini görememelerinden kaynaklanıyor. Reformasyon, günah çıkarma mekanizmasını kaldırmakla rahibin aile içindeki geleneksel otoritesini ve bu arada kocanın iktidarını dizginleyici olabilecek bir işlevini yıktı. Onun yerine koca, ailenin günlük ve dinsel yaşamından sorumlu duruma geldi. Böylece, bekârlığa verilen önemi ve bir uğraş olarak rahibeliği önemsizleştiren Püriten Devrimi, hane reisinin otoritesini doruğa çıkardı. Buna karşılık evlilikiçi cinselliğin ve doğurganlığın görev kabul edilerek vurgulanması, kadınların eve ve aileye kapanmasını artırdı.

Luther'in, hamileliğin tehlikelerine dikkat çekenlere verdiği cevap, Reformasyon'un bu konudaki tutumunu özetlemekte ve doğanın, kadını yalnızca bir tek amaç için yarattığını söyleyen Aristoteles'in etkisini yansıtmaktadır: "Çocuk doğurmak yüzünden kadınlar bitap düşüyor ya da ölüyorlarsa, bunun hiç zararı yoktur. Bırakın ölene dek çocuk doğursunlar; *bütün varlık nedenleri de zaten bun-*

dan ibarettir!"[22]

Asketizm (çilecilik), dünyevi olan herşeyi reddeden içeriğiyle bedenin denetlenmesinin en uç biçimini temsil eder. Ortaçağ yaşamında çilecilik ve bedenin sıkıdüzene sokulması hayatın içinde hep mevcuttur ama, Püriten devriminden sonra sıradan insanın günlük yaşamının bir parçası haline gelir. Bedenin denetimi ve düzen altında tutulması ile toplumun denetimi ve düzeni arasında koşutluk kurulur; hastalık ise hem bireysel, hem de toplumsal anlamda denetimden çıkış ve düzensizliktir. Bedeni denetlemek için geliştirilen araçlardan en önemlisi olan *diet*'in etimolojisi, bu açıdan anlamlıdır.

Diet sözcüğünün kökü, Yunanca *diatia*'dır ve bir *yaşama biçimi* anlamına gelir: Yaşamın düzenlenmesi için belirli kurallara göre yemek. *Diet*, aynı zamanda, prenslerin yasama ve yürütme işlerini yürüttükleri bir siyasal organdır. Böylece *diet*, hem bireysel bedenin, hem de siyasal organizmanın yönetimini kapsayan bir sözcüktür. Aynı anlam çiftini, "rejim" teriminde de görebiliriz.[23] Böylece toplum, ataerkil aile aracılığıyla, devletten bireysel bedene ve bedenin arzularına dek inen bir siyasal denetim ve egemenlik hiyerarşisi kurar.

Beden toplumun en iyi metaforu olduğu için, hastalık da yapısal bunalımın en çarpıcı metaforu sayılır. Her türlü hastalık mecazi olarak, gerçek olarak, sosyal ve politik olarak düzensizliktir (*disorder*). Bedenin "anarşisinin", "düzene başkaldırdığının" ifadesi olan hastalıklar ise, çoğu kez, toplumsal sistemin bozukluğunun göstergeleri kabul edilir. (Ortaçağ'da veba ve cüzzam, günümüzde de AIDS bu anlamda apaçık örneklerdir.) Sözünü ettiğimiz denetim hiyerarşisinde, "aşağıda" olanların tıbbi "sorunları"nın cinselliğin siyasal ve ideolojik düzenlenimi ile olan ilişkisi bazı "rahatsızlıklar"da özellikle belirgindir.

Örneğin, birçok Rönesans düşünürü ve tıp adamı için, kadınların rahimleri onların histeriye çok daha fazla yatkın olmalarının nedeniydi. Rahim sahibi olmak yalnızca kadınların muhakeme yeteneğinin daha zayıf olmasına yol açmakla kalmıyor, aynı zamanda nefret, kin, korku ve öfke gibi duygularının daha şiddetli olmasını da getiriyordu. Kadınların fizyolojik ve psikolojik zaafları –"kadının narin zayıflığı"– ve bundan kaynaklanan "zihinsel ve duygusal zayıflıkları", onların kamu yaşamından, sorumluluklarından dışlanmalarının ve ahlaki olarak kendilerini gerçekleştirme olanağından

yoksun kılınmalarının meşru gerekçesini oluşturuyordu.[24] Bu örneğin de gösterdiği gibi, kadının yaratma, can verme gücünün ideolojik olarak elinden alınıp tek erkek tanrı aracılığıyla erkeğe aktarımının sonuçlarından biri, kadının elinden alınamayan doğurganlığının küçümsenmesi ve üremeye yarayan bedensel donanımının da "bilimsel" gerekçelerle lekelenip karalanmasıdır.

Bilimsel Devrim: Eril Zihnin Dişil Madde ve Doğa Üzerindeki Zaferi

16. ve 17. yüzyıllarda, Batı dünyasındaki cadı avı çılgınlığı sırasında kadın düşmanlığı doruk noktasına vardı.[23] Bu yüzyıllar, aynı zamanda, Bilimsel Devrim'in gerçekleştiği yıllardı. Batıl inanca ve cehalete karşı savaş açan "yeni felsefe", cadı avı dehşetinin sona ermesinde rol oynadı. 17. yüzyılın bilimsel devriminin, insanlığın gelişmesinin canalıcı dönüm noktalarından biri olduğu açıktır. Batı Avrupa'nın doğacı filozofları, bu dönemde, "deneysel felsefe"nin en sonunda cehaleti, boş inancı ve mitleri yok edip hakikate ulaşacağını ve doğanın gizlerini çözüp, onu denetim altına alacağını düşünüyorlardı. Bu filozoflar, "boş inanç"a karşı savaşlarında Aristotelesçi kozmolojiyi yıkmakla kalmadılar, aynı zamanda, Aristoteles'in kendisini en ağır eleştirilere tabi tuttular. Ancak, onun, kadınların zihinsel eksikliğine ilişkin görüşlerine pek dokunmadıkları gibi, bu savı "modern" görüşlerle desteklediler.[25]

Bu dönemde de Zihin/Akıl erkeklere özgü nitelikler olarak görülür ve doğanın fethedilmesinin yanı sıra bedenin de zaptedilmesi hedeflenir. Doğacı filozoflar, Aristoteles'in cinsiyetçiliğine, doğaya egemen olup boyun eğdirme sevdasını eklerler; ancak, bu "sevda" nın ifadesinde kullandıkları dil, "kurban"ın uğrayacağı ve günümüzde acımasız sonuçları iyice ortaya çıkan felaketleri haber verecek bir "erkeklik" gösterisidir:

> Teslim aldım doğayı; yarıp geçtim her yerini:
> Kırdım kimsenin dokunamadığı mühürlerini;
> Rahmini, göğüslerini ve başını,
> Yani tüm gizlerinin saklı olduğu yerlerini,
> Parçalayıp açtım.
>
> (Henry Vaughan, "Vanity of Spirit")

Doğacı filozoflar da, 17. yüzyılın ortalarında yazılmış bu şiirdeki gibi, bilimsel uğraşıyı, esas olarak yaratıcı anaç niteliğinden arındırılmış dişil bir doğanın ele geçirilip teslim alınması, "bekâretinin bozulması" olarak görüyorlardı. Onlara göre doğa, erkeksi etkinliği edilgin bir biçimde karşılamaya hazır kadın gibiydi. Francis Bacon'un deyişiyle, yeni bilim yalnızca "doğanın kendi gidişine nazikçe yön verecek bir rehberlik" etmekle kalmayacak, onu "fethedip dize getirecek, hatta temellerine kadar sarsacaktı." [26]

Descartes, tıpkı Antik çağ düşünürleri gibi, eril zihni tanrısallık ve Ruh ile ilişkilendirir ve Ruh'un yalnızca "insanın Tanrı ile paylaştığı nitelikler"den oluştuğunu söyler. Böylece, Batı düşünce geleneği, 17. yüzyılda da Bilgi ve Aklı, bedenin "kirleticiliğinden", maddeden (*mater*: madde/anne) ve dişil olan herşeyden uzak tutmak, *Logos*'u *Sophia*'dan bağımsız kılmak şeklindeki Klasik dönem anlayışını sürdürür. Karl Stern, Kartezyen rasyonalizmde "düşüncenin saf bir erilleşmesiyle karşılaşırız," der: "insanın bakışında çocuksu olan hiçbir şey kalmamıştır. Bilgeliğin, *Sophia*'nın, anaç olanın eli reddedilmiş, ve kendinden emin gururlu zihin, kadiri mutlak olduğunu ilan etmiştir." [27]

Platonik ve Aristotelesçi düalizm gibi, Kartezyen düalizm de bölünmüş bir toplumu yansıtır. Ancak, tıpkı teknoloji yönelimli kapitalizmin üretim ilişkilerinin ve yöntemlerinin, kol emeğine dayalı köleci toplumunkinden farklı olması gibi, bu düalist ideolojinin de özgül biçimi farklıdır. On altıncı yüzyıl, tüccar sınıfının hızla genişlemesine tanık oldu; bu gelişme, doğayı gözlemleme ve özelliklerinden daha fazla yararlanma konusunda büyük bir ilgi ve merak patlamasına yol açtı. Aristoteles'in pek de hoşlanmayarak belirttiği gibi, tüccar sınıfı, gönlünün birlikte olduğu aristokrasinin tersine, şeylerin "kullanım değeri" ile, iyi yaşamak amacıyla zenginleşmek ile değil –bunlar, köle emeği sayesinde kolaylıkla karşılanabilecek şeylerdir–, şeylerin "değişim değeri" ile, "sınırsız zenginlik" yaratma ile ilgilidir! Bu ise, üretkenlikte olağanüstü bir artışı gerektiriyordu ki, bu da ancak şeylerin özgül doğasının doğrudan gözlemlenmesi ile mümkün olabilirdi. Böylece doğa manipüle edilip insanın yararı için kullanılmaya başladı.

Bu hızlı ekonomik büyüme dönemi, beraberinde kendi çelişmelerini de getirdi. Yeni üretici ve toplumsal güçler, yeni egemen ve bağımlı ekonomik sınıfları doğurdu. Daha önceki feodal ve köleci

toplumlarda varolan temel toplumsal baskı biçimleri, yani cinsiyet ve ırk egemenliği, bu yeni yönetici elitin egemenliği altında, bu topluma da entegre edildi. Kısa zamanda, bu yeni toplumsal ve üretici güç ilişkilerini yansıtan felsefeler ortaya çıktı. Geometrik-matematik soyutlamaların ve zihnin bedenden, düşünce nesnesinin de düşünenden koparılmasının egemen olduğu katı bir düalizm, bu kez de, René Descartes tarafından aşağı yukarı Francis Bacon'un bilimsel doğacılığı ile aynı zamanda ortaya atıldı. Descartes, varoluşu, onun hakkındaki içkin düşünme yetimize bağladı (*düşünüyorum, öyleyse varım*). Ona göre rasyonel düşünce "nesnel"di ve zaman, mekân ya da fiziksel madde ile ilişkili olmaksızın, yalnızca o hakikate götürebilirdi. Buna karşılık değişebilir olan madde, düşünmenin nesnesi, şeylerin meydana geldiği fiziksel altyapıydı. Madde, aynı zamanda, tümüyle ayrı ve bedensiz zihnin denetimi altındaki bir makineye benzeyen bedenin de yapıldığı şeydi. [28]

Daha önce gördüğümüz üzere, Platon'un dikotomisinde beden geçici, maddeye formunu ve hareketini veren ruh ise bedensiz ve ölümsüzdür. Üstün, rasyonel ruhlar soylu sınıftan erkek bedenlere daha doğumdan önce verilmiş durumdadır; daha aşağı ruhlar da diğer, daha aşağı bedenlerle ilişkilendirilmiştir. Aristoteles, ruhu bedenin içine yerleştirir, ancak onun ayrı ve maddesel olmayan doğasını muhafaza eder. Descartes ise, ruhun ebedi, doğaüstü yapısını korurken bedeni bir makineye dönüştürmektedir. [29]

Bir toplumun biliminin o toplumun ideolojisini de, şu ya da bu ölçüde yansıttığını göz önünde tutarsak, biyolojik determinist görüşlerin her toplumsal dönemde farklı kisveler altında da olsa yeniden dile getirilmesine şaşırmayız. Çünkü toplumsal davranışın bireye içkin değişmez ve kalıtımsal etkenler tarafından denetlendiğini ve kişinin toplumsal ve ekonomik statüsünün de sözkonusu etkenlerce belirlendiğini öne süren bu yaklaşım, bir toplumsal grubun hegemonyasına dayalı olan ilişkilerin korunup sürdürülmesi açısından gerekli bir düşünme biçimidir ve o toplumun bilimcilerinin genel olarak dünyayı kavrayışlarına da sinmiştir. İşte Kartezyen filozof Nicolas Malebranche'ın da, Aristotelesçi bir yaklaşımı 1674 yılında, "bilimin yeni bulguları ışığında" yeniden piyasaya sürmesi bu nedenle şaşırtıcı değildir.

Malebranche, kadınların erkeklerden zihinsel olarak daha aşağı olduklarını, çünkü onların "beyin dokularının erkeğinkinde bulunan

sağlamlık ve yoğunluktan tümüyle yoksun, yumuşak ve nazik bir yapıda" olduğunu öne sürüyordu. Bu yüzden, kadınların zihinleri "sorunların özüne inme gücünden yoksundu."[30] Bu öylesine yaygın bir inanıştı ki, zamanın ünlü kadın hakları savunucusu ve "yeni felsefe"ye canlı bir ilgi duyan Newcastle Düşesi Margaret Cavendish bile, kendisinin, "beyninin doğası en soğuk ve yumuşak öğelerden oluşmuş kadın cinsiyetine mensup olması" yüzünden erkekler kadar iyi ve akıllıca yazılar yazmasının beklenemeyeceğini söylüyordu![31] Rönesans'a, Reformasyon'a ve Bilimsel Devrim'e karşın, Havva'nın zihni hâlâ Havva'nın bedeninin hükmü altındaydı ve Havva'nın kendisi bile, ne yazık ki, buna inandırılmış durumdaydı!

"Yeni felsefe", hiç kuşkusuz, özgürleştirici bir potansiyele sahipti, ama bilimsel devrimin ağır sınıfsal ve cinsel baskının egemen olduğu toplumsal formasyonlarda ortaya çıkmış olması, onun gelişmesine de ister istemez damgasını vurdu. Bu devrimin başını çekenler ve uygulayanlar, kendilerini binlerce yıllık kadın düşmanlığından kurtaramamış olan erkeklerdi. Ve işte, doğal süreçler üzerinde gerçekten büyük bir denetim kurulmasına yol açacak olağanüstü güçler de bu özgürleşmemiş erkeklerin eline geçmekteydi. Bu açıdan, Eski Mezopotamya'da yazının ortaya çıktığı dönemle olan koşutluk ilgi çekicidir; insanlık açısından belirleyici önemdeki iki "bilimsel devrim" de kadınların dışlandığı ataerkil bir çerçevede cereyan etmiş, ancak bunun acı verici sonuçlarını her iki cinsten insanlar birlikte çekmişler ve çekmektedirler. Çünkü hem kadın ve erkek, hem de dişil beden ve eril zihin olarak onulmaz bir biçimde kutuplaşıp parçalanmış olan insanın, ne kendisine, ne de doğaya yabancılaşmaması mümkündür.*

❖

* Nitekim, Frankfurt Okulu'na göre, Batı sosyal düşüncesinin gelişmesinde canalıcı öneme sahip olarak görülen, doğanın egemenlik altına alınması olgusu, "toplumsal doğa"nın egemenlik altına alınmasına; insanın çevre üzerindeki denetimi de insanın insan üzerindeki denetimine dönüşür. Weber ise, Batı'da verimlilik adına rasyonelliğin giderek artmasının, doğal ve toplumsal çevrenin, bürokratik sürecin teknik rasyonalitesi tarafından denetim altına alınmasına yol açtığını savunur. Weber'i, Batı toplumunun geleceği konusunda belli bir karamsarlığa iten de budur.

İslamiyet'in Bedene Yaklaşımı Farklı mı?

❖

Beden-akıl/ruh ayrımı, elbette yalnızca Batı'ya özgü olmayan, birçok kültürde gözlenen bir olgudur. Ayrıca bütün kültürlerde kadın ve erkek bedenleri arasında bir ayrım yapılır ve bu iki tür bedene farklı anlamlar yüklenir. Gerek Batı, gerekse Doğu geleneğinde kadın bedeni, bedenselliğin en somut ifadesi olarak görülür. Çünkü kadın, doğurganlığı ve üremede oynadığı rol nedeniyle varoluşun fiziksel yönleriyle daha fazla donanmış kabul edilir ve bu nedenle doğayla ve dolayısıyla da bedenle özdeşleştirilir. Gene de, Batı Hıristiyan geleneksel söylemi ile İslami geleneksel söylem arasında benzerlikler kadar farklılıklar da vardır; karşılaştırmalı bir çerçeve sunmak açısından bunlar üzerinde de durmak gerekir.

İslam'ın, Erkek Arzusu Çevresinde Kurulmuş Ataerkil Evreni

Carol Delaney'e göre İslamiyet, günlük yaşamda, bedende somutlaşan ve taşınan anlamlarla kendini serimler; bedene ilişkin her türlü faaliyet ve bunların nasıl dışa vurulacağı (sunulacağı), en ince ayrıntısına kadar belirlenmiştir.[32] Kişinin bedenini nasıl taşıdığı, bedenine karşı davranışları onun Allah'ın düzenine ve isteğine uyup uymadığını başkalarına gösteren işaretlerdir. Başka bir deyişle, kişinin Müslüman olduğunun göstergeleridir. Bu nedenle, Wilfred Cantwell Smith, İslam'da "doğru inanç"tan çok "doğru davranış"ın önemli olduğunu savunarak, İslamiyet'in "ortodoksiye değil, ortopraksiye dayanan bir din" olduğunu öne sürmektedir. [33]

Gerçekten de, bedensel varoluşun her yönü, hem dinsel/yasal, hem de erotik söylemleri içeren geniş bir İslami literatürde ele alı-

nır.[34] Müslüman din adamları, yaygın bir biçimde ve büyük bir ciddiyetle bedensel arzu, aşk ve kadın temalarını işlerler. Abdelwahap Bouhdiba, bu İslami literatürü, bir din ve uygarlık biçimi olarak çözümler. İslamiyet, Bouhdiba'ya göre, Hıristiyanlığın tersine, cinselliğe değer veren bir tavır içindedir ve bedensel arzu, İslamiyet ile uyumlu bir biçimde bütünleşmiştir. Bu boyutun varlığının kabulünün ötesinde, her türlü oluşumun bunun dikkate alınması temelinde tasarlanması, İslam'ın daha gerçekçi bir inanç sistemi olduğunu ortaya koymaktadır. Ümit Meriç Yazan da aynı noktaya işaret etmektedir:

> İslam, maddi realiteyi asla inkâr etmez; maddi arzulara karşı vurdum duymaz değildir. İslam'ın bizden istediği maddi arzuları doyurmak, ancak bunu hayatın amacı haline getirmemektir. [35]

Ancak, unutmamak gerekir ki her söylem, dünyayı kendi öncelik ve amaçlarına uygun olarak yeniden "yaratır" ve biçimlendirir. Bu bağlamda, her söylem, kadın ve erkek bedenlerini de kendi amaçları doğrultusunda yeniden "yaratıp" biçimlendirir. Beden ise, Foucault'nun belirttiği gibi, güç ilişkilerini ve hiyerarşiyi bağrında taşıyan toplumsal, tarihsel ve imgesel bir uzamdır.[36] Gene Foucault'nun kullanımında, söylem, hem sözü hem de eylemi içine alan bir kamusal tasarımdır ve aynı zamanda özne ile nesneyi, yani güç ilişkilerini kapsar.[37] Bu anlamda, İslami dinsel söylem de, hem genel olarak bedenleri ve bedensel arzuyu, hem de özel olarak kadın bedenini yönlendirmek ve denetlemek amacı güder.

İslam'da kamusal söylemler erkekler tarafından üretilir, çünkü kamusal alana onlar egemendir. Bu söylemlerin temelini Kuran, Sünnet ve Hadisler oluşturur. Müslüman toplumun değerlerinin ve normlarının zemini bunlardır. Dünyayı belli bir düzene sokan ve, gene Weber'i hatırlayacak olursak, *bu dünya* üzerinde kurulacak ilişkileri belirleyen dinsel söylem, gerçekliğin, meşruluğun ve dolayısıyla da iktidarın kaynağıdır. Ortodoks İslami söylem, kendini bir hukuk söylemi olarak tanımlar ve kadının yeri, bedenin niteliği ve işlevi, arzunun denetim altına alınması ve manipülasyonu vb. konularda yasal/hukuksal (*şer'i*) bir söylem oluşturur. Erkek cinsiyetindeki Tanrı'nın tekelinde olan bu söylem, insanlara dolaylı bir biçimde, aracılar dolayımıyla, yani tümü de erkek cinsinden olan ayrıcalıklı kişiler, peygamberler, aracılığıyla seslenir:

Biz senden önce de kendilerine vahyettiğimiz erkekler dışında peygamber göndermedik. (Enbiya Suresi, 7. ayet)

Kutsal söylemde, kadınlarla ilişki kurulurken iki ayrı yola başvurulur; birincisinde, doğrudan doğruya kadından söz edilir ve ad verilerek ona seslenilir. Erkek ile kadının Tanrı önünde eşit sayıldığı ibadet kurallarından söz edilirken bu yönteme başvurulur. Öte yandan, dinin yasaları, yani Müslüman toplumun örgütlenmesine ve yönetimine ilişkin sorunlar ele alınırken, kadınlar, söylem düzeyinde ortadan kayboluverirler. Doğrudan kadınları ilgilendiren kuralların vazedildiği (örneğin evliliğe ilişkin düzenlemeler) durumlarda bile bu yöntem kullanılır.

İslam'ın; şeriatın ve içtihadın oluşturduğu biçimiyle erkek arzusu çevresinde kurulmuş ataerkil evreninde kadın, erkeği doyuma ulaştırmak için yaratılmış bir zevk nesnesidir. Bu evrende cinsel eylem, eşit iradeyle donatılmış iki kişiyi birleştiren bir eylem olarak görülmez ve yalnızca erkeğin iradesi göz önüne alınır. (Bu noktada, bazı yazarlar, İslam'da erkek kadar kadının arzusunun tatminine yer verildiği itirazını getirirler; ancak böyle bir olgu sözkonusu olsa bile, bu, *kadın ile erkek iradeleri ve konumları arasında bir eşitliğe* yol açmaz; cinsel arzunun tatmini hakkına sahip olmak, eşit irade sahibi olmak değildir.) Kadın bazen, cansız nesnelerle bir tutulur ve bir mal olarak değerlendirilir. Örneğin, daha önce de değindiğimiz ve Eski Ahit'teki koşutuna dikkat çektiğimiz gibi, III. Surenin 14. ayetinde kadınlar, altın, gümüş, at, toprak vb. gibi, erkekleri "dünya zevki"ne bağlayan "mallar" arasında sayılırlar. II. Surenin 223. ayetinde de üreme eyleminin, daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, tek yanlı bir eylem olduğu sergilenir: "Kadınlarınız sizin tarlanızdır; tarlanızı dilediğiniz gibi ekin."

Sabbah'a göre, egemenlik ilkesinin uygulanması, hiyerarşi ilkesinin oluşturulup sürdürülmesi, cinsel eylem içinde ve onun aracılığıyla gerçekleştirilir. Kadının nesneleştirilmesi, ataerkil egemenlik stratejisinin baş koşulu olduğu için, yaşanması zorunlu bir süreçtir. Böylece, Sabbah, arzunun somutlaşmış biçimi olan kadını boyunduruk altına alma zorunluluğunun; müminin onu denetim altına alma zorunluluğunun, İçtihadi İslam'ın sergilediği kadın düşmanlığını açıkladığını öne sürer. Akıl-arzu çatışması (irade ile irade dışı olan), birbirinden önemli bir dizi çatışmayı beraberinde getirir: Aklı, düzeni, tanrısal ilkeyi, denetlenebilir olanı temsil eden erkek öğesi ile ar-

zuyu (bedeni/duyguları), kaosu, şeytanı ve denetlenemeyeni temsil eden kadın öğesi.[38]

Fetna Ayt Sabbah hiç değinmese de, Pitagoras'ın bildik karşıtlaştırması İslamiyet bağlamında da karşımıza çıkmakta ve ruh ile bedeni olduğu kadar, kadın ile erkeği de hiyerarşik biçimde kutuplaştırmaktadır. Bu kutuplaşmanın "aşağı" ucunda kalan öğelerin denetlenmesi de, elbette, meşrudur. Bu "meşruiyet"in temelini, çağdaş bir İslamcı yazar, "his kuvvetleri"nin, "insanların hayvanlarla paylaştıkları" özellikler olmasında bulmaktadır. Buna karşılık "akli ve iradi hakikatleri bilen ve muhakemeler yapan" bir "kuvve-i ilmiyye" vardır ki, eğer bu güç "his kuvvetleri"ni "terbiye ve ıslah" etmezse, insanın hayvandan farkı kalmaz.[39]

Önemli Bir İslami Görev: Hudutların Çiğnenmesini Önlemek

İslamiyet, örneğin Hıristiyanlık'taki "ilk günah" kavramı gibi suçluluk duygusunun temelini atan ve bu konudaki toplumsal denetimi içselleştirmeye yarayan bir yöntemi benimsemediği, cinselliği başlıbaşına kötü bir şey olarak görmediği için, bütün tektanrılı dinlerin ve toplumların reddettiği evlilikdışı cinsel ilişki (zina) sorununu, *mekânı* sıkı bir biçimde denetleyerek çözer. Ve bu uygulama onu uç bir noktaya, cinslerin birbirinden tümüyle tecridi ve elbette toplumsal denetim nesnesi olan kadınların ya eve kapatılıp hareketsiz hale getirilmeleri, ya da dışarıya çıkmak zorunda kaldıklarında peçe takarak bir anlamda bu iç mekânı, *harim*'i, "dışarı"ya taşımak zorunda bırakılmaları noktasına götürür.

İslami anlayışa göre kadın, iç mekân olan *harim*'e, yani yasak mekâna aittir ve bu mekânsal bölünmeye uygun olarak kadınlar esas olarak aile içinde varolabilirler. *Haram* sözcüğünden gelen "mahrem" sözcüğü, ensest yasasının evlenmeyi yasakladığı kadın, "arada rahim bağlantısı olduğu için evlenilmesi yasak kadın" anlamına gelir. Bu bağlamda "örtünme", Müslüman kadının dış dünyaya çıkışını sağlamaktadır; çünkü örtünen kadın dışarıya da çıksa "içeri"de kalmakta, mahrem dünyaya ait olduğunu hatırlatmaktadır.[40]

Fatima Mernissi, *Le harem politique* (*Siyasal Harem*) adlı yapıtında, *hicab* (örtünme) kavramının işlevlerini ve üç boyutunu ta-

nımlamaktadır. Birinci boyut görseldir; işlevi, bakıştan gizlenmek ve saklanmaktır. İkinci boyut mekâna ilişkindir; burada amaç, cinsler arasına bir sınır çekmek, eşik oluşturmak ve böylece cinsleri ayırmak, birbirinden tecrit etmektir. Üçüncü boyut ise, ahlaksal bir öğe içermektedir ve yasak (haram) alana işaret etmektedir. [41]

Örtünmenin görsel işlevinin "bakış"tan korunmak olması, "bakan" ile "bakılan" arasındaki egemenlik ilişkisini içeren önemli bir anlam yükü taşımaktadır. Neden, "mübah olmayan bakış"ın sahibi olan erkeğin değil de, bu bakışın nesnesi olan kadının örtünmeye zorlanarak kısıtlandığını anlamak kolay değildir. İslamcı yazar H. Hatemi'ye göre, bu konuda kadın ile erkek arasında "çok hafif" bir farkın bulunması bu duruma yol açmaktadır. Örtünme, "sadece ve sadece, kadın ve erkek arasında 'görme yoluyla uyarılma' açısından fizyolojik farklılık dolayısıyla, yine kadını tacizlerden korumak, onun rahatça sokağa çıkmasını sağlamak" içindir.[42] Kadın ile erkek arasında böylesine mutlak ve değişmez bir farklılığın bilimsel olarak kanıtlanmış olup olmaması sorunu bir yana, bu tür bir "uyarılma"nın, tümüyle öznel (kişiye bağlı) ve sonu olmayan bir şey olduğu unutulmamalıdır. Erkek uyarılacaksa, yüz ve ellerden, hatta ayaklardan da tahrik olabilir! Nitekim, gazetelerde, İran'da kadınların toplum içinde gülmelerinin yasaklandığını okuduk; ayrıca, kadın sesi de *avret* sayıldığı için İslam popçuları arasına kadınların giremediğini de biliyoruz. Bu örnekler çok saçma görünse bile, aslında kadının denetlenmesini erkeğin dizginlenemezliğine ve kadının kışkırtıcılığına, yani biyolojik determinizme bağlayan anlayışın varacağı mantıksal sonuçlardır. "Taciz eden"in değil de, "taciz edilen"in sınırlanması ve denetlenmesi, özne ile nesne (örneğimizde, kadın ile erkek) arasındaki egemenlik ilişkisine işaret etmektedir.

Mernissi, *harim* sözcüğünün de aslında bir eşik, sınır, iki alanı ayıran yer anlamı taşıdığına dikkat çekmektedir. Bu anlamda *harim* evreni organize eden bir eşiktir. Varlıkları mekân içinde dağıtır ve bunu güçle (iktidarla) olan ilişkilerine, "eşikleri savunma" yeteneklerine göre yapar. Harem, içinde kadınların yaşadığı koruma altındaki bir mekândır ve erkek, buraya girişleri önlemek için cinayet bile işleyebilir. Ulemanın görevi de, eşiklere gözkulak olmak, İslam'ın kurallarını hatırlatmaktır. Hem tinsel ve dinsel kılavuzlar, hem de ümmetin yönetilmesi işini üstlenmiş siyasal önderler olan imamlar, kadınların görev ve yükümlülüklerini İslam'ın temel konularından

biri sayarlar ve sıkça tartışırlar. Kadının nasıl olması ya da olmaması gerektiğini, yerinin neresi olduğunu vb. tanımlayan da gene onlardır.[43]

Nitekim İmam Gazali, *İhya ül-ulum id-din*'de kadını şöyle tanımlar:

> Kadın... kendine ait özel bölmede kalmalı ve iğinin başından ayrılmamalıdır. Dama gereğinden fazla çıkmamalı ve buradan sağa sola bakmamalıdır. Ayrıca komşularıyla çok az konuşmalı ve onların evine gitmemelidir. [44]

Burada, kadınları yalnız bırakma ve hemcinslerinden soyutlamanın da onlar üzerindeki denetimin nasıl önemli bir parçası olduğu açıkça görülmektedir. Toplumsal denetimi kurmanın bu boyutu da, tıpkı diğerleri gibi, elbette yalnızca İslam'a özgü değildir: Gazali'nin, erkeklerin kesinlikle uzak durması gereken kadın tipi olarak *şadaka*, yani çok konuşan kadını örnek göstermesi ile Eski Yunan'daki "en iyi kadın, ortalıkta en az görünen kadındır" anlayışı arasında fark yoktur. Ayrıca, Batı geleneği, "çok konuşan" kadınları "cadı" diye mahkûm edip yakmasıyla, bu noktada, İslam toplumlarına gerçekten "fark atar". [45]

Sınırlara saygı gösterilmesini, eşiklerin ve hudutların çiğnenmemesini gözetmek durumunda olan ulema –unutmamak gerekir ki,en önemli eşik/hudut, kadın ve erkek arasında olandır–, bu nedenle, birçok İslam toplumunda cinslerin tecridinde diretmekte ve kadınların evlerinden çıkıp erkeğin işlevlerini yüklenmeleri halinde bunun kıyamet belirtisi sayılacağında ısrar etmektedir. Bu noktada, Mernissi, ulemanın haklı olduğunu; İslam ile Batı demokrasisinin bağdaşabileceğini yani siyasal/kamusal alanda kadın ile erkek arasında farklılık bulunmaması halinin İslam'ı hiç rahatsız etmeyeceğini öne sürenlerin, aslında temel sorunları ortaya koymaktan kaçındıklarını savunmaktadır. Herkesin ait olduğu alanda kalması şeklindeki, toplumsal mekânın düzenlenişine de yansıyan (nitekim Ümit Meriç, "Arab evi, pamuk yahut keten peçenin üstüne atılan taştan bir peçedir," demektedir) görüş, gene Mernissi'ye göre, İslam'ın temel ilkesidir ve bütün bireylerin bütün alanlara girme hakkına sahip olması ilkesini esas alan Batı demokrasisi ile kökten bir uyuşmazlık içindedir.[46]

İslam toplumu, "ümmet" ve "ailesel alan" olarak ikiye ayrılmış durumdadır. Ümmet, kamusal güç ve iktidarın varolduğu erkek ala-

nıdır; aile ise, kadının ve cinselliğin alanı. Burada kamusal iktidar sözkonusu olmamakla birlikte, cinsiyete dayalı katı bir ayrım ve hiyerarşi vardır. İslam toplumu, iki cins ve iki alan arasında iletişimi ve etkileşimi mümkün olduğunca engelleyecek kurumlar içinde yapılandırılmıştır. Etkileşimin zorunlu olduğu üreme gibi bir alanda ise, gene iki cins arasında yakınlığı önlemeye yönelik bir dizi mekanizma (örneğin erkeğin çokeşliliği ve karısını boşama kolaylığı) getirilmiştir. Ayrıca cinselliğin ve aileye ilişkin düzenlemelerin Kuran'da yer almasının, İslam ailesinin hukuksal ve ideolojik tarihini ve cinsler arası ilişkileri belirlemiş ve onlara belli bir değişmezlik kazandırmış olması, gene İslamiyet'e özgü niteliklerden biridir.

Bu aile yapısının hüküm sürdüğü toplumda, katı bir onur/namus kavramı vardır; bireysel onur (ki bu esas olarak erkeğin onurudur, çünkü ümmetin korunmasından ve sürdürülmesinden, iktidarla ilişkisi dolayısıyla, esas olarak o sorumludur) ile topluluğun onurunun ve normlarının korunması sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Müslüman erkek, İslami cemaatin düzenini ve ahlakını korumakla görevli bir bekçi konumundadır ve o da hudutları ve eşikleri korumakla görevlidir. Ahlak ise, bütün ataerkil toplumlarda gördüğümüz gibi, kadının ve onun bedeninin denetlenmesiyle korunur.

Bir Müslüman Bedevi topluluğunda (*Evlad Ali*) inceleme yapan Lila Abu-Lughod, bu toplulukta kadınların değersiz görülmesinin, genel olarak onların ahlaken eksik olmalarına bağlandığını belirtmektedir. *Evlad Ali* ideolojisinde bu ahlaki eksikliğin ya da düşüklüğün başlıca nedeni, dişilik ile doğurganlık arasındaki bağdır. Doğurganlık, kendi başına olumlu bir özellik sayılsa da, âdet görme ve cinsellik olgularıyla "lekelidir". Yani kadınların bedenleri ve doğa ile ilişkileri, onların erkekler ile aynı ahlaki düzeye erişmeleri açısından bir engel oluşturur. Kadınların doğadan bağımsızlaşamamış olmaları, "onur"la ilişkili erdemlerin en önemlilerinden biri olan, akıl ile bağlantılı özdenetim yetisinden yoksun kalmalarına yol açar. Cinsellik, toplumsal düzeni bozucu bir öğeye dönüşebilir ve buradan da daha fazla akla sahip olanın (*aql* aynı zamanda uygarlık ve toplumsallıkla bağlantılıdır) cinsellikten daha uzak olduğu sonucu çıkar. Kadınlar ise, cinselliğe sıkıca bağlı olduklarından, daha fazla akla sahip olmanın getirdiği onurdan yoksun kalırlar.[47] (Bu noktada, "akıl" ile "iktidar" arasındaki, Eski Yunan'da etraflı bir biçimde formüle edilen ilişkiyi de hatırlamak gerekir.)

Aynı saptamayı bir diğer Batılı yazar, Julie Marcus, Türk toplumu bağlamında yapmaktadır. Marcus'a göre, Türkiye'de de kadınlar âdet ve doğum olayı yüzünden bazı zamanlarda denetlenemez biçimde "kirli" olarak görülürler ve dinsel görevlerini tam olarak yerine getiremezler. Böylece, bedenini denetleyebilen erkeğin karşısında kadın, "denetimsiz" olan karşıt kutbu oluşturur ve bu farklılık, cinsiyete dayalı bir hiyerarşinin de temelini oluşturur. Buradan, bir müminin kamusal, dinsel ve gündelik görevlerini yerine getirebilmesi için gerekli olan, bedenin sürekli denetimini, ancak erkeğin yapabileceği sonucu çıkar.[48]

Burada, ilginç bir biçimde, Batı geleneğinde Aristoteles'ten Freud'a, hatta Lacan'a dek uzanan bir anlayışın (doğa-kültür farklılaşmasının cinsiyet hiyerarşisine yansıtılıp bir tarafın diğerinden daha aşağı sayılması; diğerinin ise, akıl ve uygarlıkla ilintilendirilip ahlaken de üstün görülmesi) yansımasını buluyor ve ataerkil ideolojinin kültürleri aşan gücü ve kapsayıcılığı karşısında kötümser bir şaşkınlığa kapılıyoruz.

Germaine Tillion, onur/namus kodunun yalnızca İslam'a özgü olmayıp genel olarak Doğu Akdeniz toplumlarında geçerli olan aile yapısının bir özelliği olduğu gözlemini yapmaktadır. Tillion'un saptamaları aşırı partikülarist yaklaşımların çürütülmesi bakımından çok önemlidir; ancak, sözkonusu aile yapısının ve cinsiyetlerarası ilişkilerin değişmezlik özelliği taşıyan (doğrudan "Allah'ın kelamı" olan) Kuran'da kurala bağlanmış olmasının, İslam toplumu açısından ayırt edici niteliklerden birini oluşturduğunu da belirtmek gerekir.[49] Toplumsal ve ailesel düzeni ve ahlakı korumakla görevlendirilen, bu ahlaki bekçiliği onur/namus koduyla da pekiştirilen erkek için, kadının bir tehlike ve tehdit öğesi olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü her iki alanda da dengeler, kadının kendisine biçilen rolü ve yerini bilmesi ve buna uygun davranması üzerine kuruludur.

Kadın Cinselliğinin Düzen Yıkıcı Etkisi: Fitne

İşte bu noktada kadının "fitne" yaratma, yani varolan düzeni ve bu düzenin katı cinsiyet ayrımına dayanan normlarını ve dengesini bozma potansiyeli ortaya çıkmaktadır. Kadın cinselliği, erkek cinselliğine göre daha "doğal" ve daha güçlü kabul edilir. Bu yüzden

de önemli bir toplumsal sorun olarak görülür, çünkü denetlenmediği takdirde bu güçlü cinselliğin toplumsal kargaşa (fitne) yaratma potansiyeli vardır. Bu gücün denetlenmesi ise, kadının sahip olduğundan daha büyük bir akıl gücüne ve karakter sağlamlığına (ahlaka) ihtiyaç gösterir. Zihinsel, fiziksel ve ahlaksal olarak kadından daha üstün sayılan erkek, "doğal olarak" kadının denetimini üstlenmek ve onu "korumak" durumundadır. Dolayısıyla, aslında, kadının örtünmeye ve peçelenmeye zorlanması ve tecridi, hep, *toplumu* ve erkekleri kadın cinselliğinin olası yıkıcı sonuçlarından "korumak" için başvurulan önlemlerdir.*

Görüldüğü gibi, kadınların mahrem alana ait sayılarak burada tutulmaya çalışılmaları, dışarı çıktıkları zaman da bunu sürekli hatırlatacak biçimde örtünmeleri, erkeğin "baştan çıkması"nın (arzularına ve bedenine teslim olarak aklın denetiminden çıkmasının) sorumluluğunu da kadına yükleyen bir anlayışı sergilemektedir. Aslında bu anlayış da salt İslam'a özgü değildir. Raoul Mortley, aynı yaklaşımın Augustinus'da ve Patristik yazarlarda da bulunduğuna dikkat çekmektedir. Augustinus'a göre, bedenin bazı bölümleri iradenin denetiminde olduğu halde bazıları değildir. Örneğin, erkeğin cinsel organı "aslında" kadının denetimindedir, çünkü ereksiyona neden olan odur. Dolayısıyla, penis, ait olduğu erkek bedeninden çok kadına ait sayılmalıdır! Kadının baştan çıkarmasıyla erkeğin denetiminden çıkan penis, böylece, akıl ve iradenin denetiminden de çıkmış olur; bunun tüm sonuçları da –bu inanılmaz akıl yürütmeyle– kadına yüklenir.[50]

Yüzyılların ötesinden, değişmek şöyle dursun pekişerek gelen bu anlayışı, bir de zamanımız İslamcı yazarlarının birinden dinleyelim:

> Bütün fitneler bir yana, kadın fitnesi bir yana...
> Neden öyle?
> Çünkü kadın fitnesi öyle bir fitnedir ki, o kendini sadece teşhir eder. Sana

* Ancak, unutmamak gerekir ki, burada korunmak istenen tek tek erkeklerden çok, egemenlik ve gücü simgeleyen "erkeklik" kategorisidir. Nitekim çeşitli dinsel ve dindışı metinlerde, hatta yasalarda yer yer arzu nesnesi olarak "genç erkekler"den, "oğlanlar"dan, "gılmanlar"dan söz edilmesi, bu korumada herhangi bir gedik açmaz. Çünkü arzu nesnesi kılınan "genç oğlanlar", iktidar/güç ilişkisinde "aşağı" konumdadırlar ve dolayısıyla "erkeklik" kategorisinin içinde sayılmazlar. Erkekegemen kültür, onları "kadın"laştırarak nesneleştirirken erkekliğin "şanı"nı da korumuş olur!

fiilen ısrarda bulunmaz. Onun ısrarı, zorlaması, senin içindeki duygularını isyana sevketmekle, tahrikle olur. Seni nefsinle, şeytanınla başbaşa bırakır. Azdırdığı nefis ve şeytanın, *onun adına* sana öylesine musallat olur ki, *o geçip gider, ama sen kendini kurtaramazsın.* İsyan ettirdiği hislerin seni otomobil çarpmışa döndürür, ne yaptığını bilemez hale gelirsin... [51]

Bu anlayışa göre, kadının sadece ortalıkta gözükmesi bile tahrik unsurudur ve örtünmesi de bir çözüm değildir, çünkü erkeğin "nefsinin" neden ve ne zaman uyanacağı hiç belli olmaz. Bu "sorun"un tek çözümü, kadının eve kapatılmasıdır. Bu tür çözümlere karşı çıkan İslamcılar yok değildir; örneğin İslam'da kadın haklarını savunan Cihan Aktaş, böyle bir yaklaşımı, "kadının İslam'a hizmetini, cihadını, insani etkinliklerini eviyle sınırlandırdığını ve bu tür kısıtlamaların, kişide hayata gerçek anlamda ve dolaysız katılım imkânlarını yok edeceğini ve psikolojik rahatsızlıklara yol açacağını" söyleyerek eleştirmektedir. Ayrıca, kadın eve kapatılacaksa tesettüre neden gerek olduğu sorusunu da –haklı olarak– sormaktadır. [52]

Ne var ki Aktaş, bütün eleştirilerine karşın, kadının fitne yaratıcısı olduğu görüşünü ve bu görüşün dayandığı kadın ve erkek kimliklerine ilişkin kabulleri sorgulamamaktadır. İslami çerçeve içinde kaldığı sürece de, böyle bir sorgulamaya girişmesi mümkün değildir; çünkü o takdirde tanrının yarattığı ilahi düzeni sorgulamış ve "fitne" çıkarmış olur.

Varolan toplumsal ve cinsiyetçi düzene başkaldırma ve aynı zamanda da daha önce değindiğimiz gibi bireysellik iddiası anlamına gelen "fitne" yaratma potansiyelinin ciddiyeti, kadının kocasına karşı itaatsizliği durumunda erkeğin vereceği cezaların Kuran'da özel olarak zikredilmesinin de nedenidir. Çünkü kocaya karşı itaatsizlik yalnızca onu değil, bütün cemaati ilgilendirir ve o çok korkulan bireysel hareket etme tehlikesini getirir. Nisa Suresinin 33. ayetinde, "iyi kadınlar itaat edicidir... Serkeşlik etmelerinden endişe ettiğiniz kadınlara nasihat edin, onları yataklarında yalnız bırakın, onları dövün, fakat size itaat ederlerse onlara zulmetmek için yol aramayın," denir. İmam Gazali, itaatsizlik eden kadını, "söz ya da eylemle kocasına karşı gelen kadın" olarak tanımlar.[53] Erkek, yalnızca kadından "bir derece üstün" olduğu için değil, aynı zamanda İslam ailesinin ve topluluğunun onur ve namusunun, ve inancın bekçisi olduğu için de "itaatsizliği" cezalandırma hakkına sahiptir!

Ama elbette, bütün bunların "bir derece üstünlük" ile, yani kadın

ve erkek arasında her alana yansıyan asimetrik ve hiyerarşik ilişki ile yakından ilgisi vardır. Nitekim, hem erkeğin üstünlüğünün nedeni, hem de itaatsizliğin cezalandırılması aynı ayette yer alır (Nisa, 33:1-4). İslam'ın, kendisini mekânsal bölünmede ve kadınların örtünmesinde de gösteren, cinslerin birbirlerinden tecridini içeren temel ilkesi uyarınca, kadınlar tanım gereği üretici değil, tüketicidirler. Koca, karısının maddi durumu ne olursa olsun; onun geçimini sağlamakla yükümlüdür. Nafaka; beslenme, barındırma ve giydirmeyi kapsar. Şeriata göre zengin bir kadın, kocası yoksul da olsa evin masraflarına katılmak zorunda değildir. Ayrıca, mal ve mülkün evlilikten doğan ortaklığı da sözkonusu değildir. Eğer erkek karısının geçimini sağlayamıyorsa, kadın boşanma talebinde bulunabilir. Buna karşılık, kadının başkaldırması, itaatsizlik etmesi halinde, yani kendisine tanınan ve erkek tarafından denetlenen rol ve görevlere uymaması durumunda, kocası onun nafaka hakkını askıya alabilir. Kadınlar itaat etmek zorundadırlar, çünkü erkekler onların bakımını üstlenmişlerdir:

> Erkekler, kadınların müdebbiridirler. Çünkü Allah onların bazılarını bazılarından üstün kılmıştır. Çünkü onlar mallarından harcederler. Onun için iyi kadınlar, itaat edicidir. (Nisa Suresi, 33. ayet, Ömer Rıza çevirisi. Ali Bulaç çevirisi, erkeğin cemaatin ve inancın bekçisi olması konumunu daha açık bir biçimde yansıtmaktadır: "Allah'ın, bazısını bazısına üstün kılması ve onların kendi mallarından harcaması nedeniyle erkekler, kadınlar üzerinde 'sorumlu-yönetici-ler'dir".)

Bazı İslamcı yazarlar, burada erkeğe bir yükümlülük ve kadına bir "hak" getirilmiş olduğunu söyleyerek, bunu İslam'da kadın haklarının önemli bir örneği sayarlar. Oysa, bu sözümona "hak", kadının bağımlı, edilgin ve tüketici konumunu pekiştirdiği gibi, "itaat" etmeyen kadının yasal olarak cezalandırılmasının yanı sıra, toplumsal vicdan ve kamuoyu tarafından kolayca "nankörlük"le damgalanmasına da yol açar.

"Allah'a Ortak Koşmayacaksın!"

İslam'ın genel olarak cinselliğe ve arzuya (cinsel zevk) karşı olmayıp tersine onu kendi sistemine entegre etmesi, cinsel zevkin ve onun somutlaşmış ifadesi olan kadın bedeninin, İslami cemaatin bir-

liğini bozmayacak biçimde denetim altında tutulması zorunluluğunu da beraberinde getirir. Örneğin İmam Gazali'ye göre, evlilik kurumunda önemle gözetilmesi gereken şey, erkeğe kadının bedeninden meşru bir biçimde yararlanma olanağı sunan bu kurum içerisinde, bir yandan da böylesi bir zevkin müminin Allah'a olan bağlılığına gölge düşürmemesinin güvence altına alınmasıdır. İslam toplumu bunu, en önemlisi kadın ile erkeğin kamusal alanda birbirlerinden kesin tecridi ve dolayısıyla yabancılaştırılması olan, bir dizi önlem alarak çözer.

İslam'ın tanrısı da, tıpkı İbranilerin öfkeli Yehova'sı gibi, kıskançtır: Mümin, tüm beden ve ruhuyla Allah'a yönelmek zorundadır. Bu yönelişe gölge düşürebilecek herşey, hele müminin gözünü karartıp onu doğru yoldan çıkarabilecek bir şey olan, bir kadına duyulabilecek derin aşk, tanımı gereği tanrı iradesine teslimiyet ve itaat demek olan İslamiyet için bir tehdit oluşturur. Bu iradeye başka birini ortak etmek, "Allah'a şirk koşmak", günaha girmektir. Çünkü, Kuran'ın dediği gibi, tek bir yürekte iki aşka yer yoktur!

Erotik aşkın, her iki tarafın da cinsel olduğu kadar, duygusal ve zihinsel ihtiyaçlarını karşılayan kapsayıcı ve derin bir duyguya dönüşmesi, kendini "kamilen" Allah'a teslim etmekle yükümlü olan erkek müminin aklını çelerek onu şeriat yolundan koparabilir ve erkeğin "doğru yol"dan çıkması da İslami toplumun birliğini ve dayanışmasını yıkıcı bir etken olabilir. Bu düzen bozucu etki, aşkın, tanım gereği, bir karşılıklılık ve dolayısıyla eşitlik öğesi taşıması yüzünden daha da pekişir; çünkü İslam toplumu, içinde kadın-erkek hiyerarşisinin kesin çizgilerle belirlendiği ve cinsler arası ayrımı temel alan İslami aileye dayanır. Kocanın karısına duyabileceği, "yoldan çıkarıcı" kapsayıcı sevgi bağı, dinin daha önce değindiğimiz Durkheimcı yorumu bağlamında, İslam'ın kendisine ve simgesi olduğu toplum düzenine yönelik çok ciddi bir tehdittir.

"Günah/sevap", "iyi/kötü" sorunu, ancak insanın toplumsal kaderi sözkonusu olduğunda ortaya çıkar. Bireyin, bir toplumsal düzen dışında varolması olanaksızdır; her toplumsal düzen ise, bir dizi yasal düzenleme demektir. İnsan "içgüdü"lerinin hangilerinin ya da bunların hangi kullanımlarının zararlı veya yararlı olduğunu belirleyen de, işte bu yasalar dizgesidir. Farklı toplumsal düzenler, din ile en temel içgüdü sayılan cinsellik arasındaki gerilimi farklı biçimlerde entegre ederler. Daha önce de değindiğimiz gibi, Batı Hıristiyan

geleneğinde, aşağılanan ve uygarlık yıkıcısı olarak mahkûm edilen, cinselliğin kendisidir. Bu geleneğin 20. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden biri olan Sigmund Freud, uygarlığı cinselliğin denetlenmesi için verilen bir mücadele olarak görür. İslamiyet içinse uygarlık, bir anlamda, doyurulmuş cinsel enerjinin ürünüdür. *

İslam toplumunda, bireyin, içgüdülerini yok etmesi ya da onları sırf denetlemek için denetlemesi gerekmiyor. Ancak onları, şeriatın gereklerine uygun olarak kullanmak zorunda. Allah'ın iradesine uygun olarak kullanıldığı takdirde cinsel arzu, her iki dünyada da hem Allah'ın hem de kulun çıkarına hizmet eder. Bir kere, cinsel haz, cennette erkeklere vadedilmiş olan "lezzetler"in bir ön habercisidir ve kişide cennete gitme isteğini kamçılayarak kulların yeryüzünde şeriatın gösterdiği yolda yürümelerine yardımcı olur. Bu nedenle, cinsel doyumun, zihni arındırarak kişiyi (erkeği) tümüyle Allah'a yöneltmeyi sağlayan bir işlevi de vardır. İslam zihniyetinde cinsellik ile şeriat arasında kurulan bu ilinti, İslami aile yapısının hukuki ve ideolojik tarihini ve dolayısıyla da cinsler arası ilişkiyi biçimlendiren belirleyici etkenlerden biridir. Bu yapı, hiyerarşik bir yapıdır ve içinde karı ile kocanın rolleri kesin olarak ve aralarında mümkün olduğunca az ilişki (cinsellik dışında) olacak biçimde belirlenmiştir. Toplumsal ve bunun uzantısı olan mekânsal tecrit (örtünme de dahil), böylece müminin en derin duygularını da içine alacak şekilde genişletilmiş ve tamamlanmış olur ve İslami cemaatin birliği, kadın-erkek aşkının doğurabileceği potansiyel yıkıcılık/saptırıcılık unsurundan korunur! Arapça'da "aşk" karşılığı olarak 50 sözcük bulunmasına karşılık "çift" sözcüğünün bulunmayışı, Mernissi'nin dikkat çektiği gibi, gerçekten anlamlıdır. Mernissi, "aşk"a ilişkin sözcük enflasyonunu, İslam ailesinde kadın-erkek çiftinin bulunmayı-

* Dolayısıyla, Serpil Üşür'ün, "Cinsel enerjinin denetimi, aile ve evlilik kurumu içinde meşrulaştırılması, toplumun düzeni ve kalkınması için zorunludur. Cinselliği aile ve evlilik kurumu içinde tutan İslam ideolojisi, böylece toplum kalkınmasını da bir tür tasarruf edilmiş cinsel enerji üzerine oturtmaktadır" saptamasına katılmıyorum. İslam'da cinselliğin toplumsal denetimi ve bunun için de aile kurumu çerçevesinde sıkıca belirlenmiş olması çok önemli olmakla birlikte, cinsel enerjinin Batı geleneğinde daha sık görüldüğü gibi "tasarruf edilmesi" değil, "boşaltılması" ve böylece boş yere erkek müminin aklını meşgul eden saptırıcı bir ilgi olmaktan çıkarılması sözkonusudur. (Serpil Üşür, *Din, Sivaset ve Kadın*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 16.)

şının üstünü örtmeye yönelik bir mistifikasyon çabası olarak değerlendirir:

> Bu dilsel boşluk, bir rastlantı değil, katı cinsiyet rol kalıplarının hiyerarşik düzenin temelini oluşturduğu toplumlarda açık seçik bir simgesel mesajdır; öyle ki, bu tür toplumlarda, kadınların varolan düzene meydan okumaları, yalnızca ataerkil iktidara (kocalarıyla olan ilişkiye) değil, tüm sistemin varlığına (daha özel olarak da Tanrı'ya itaat yükümlülüğüne) yönelik bir tehdittir. [54]

İslamiyet, toplumsal düzeni ve aileyi, erkeğin kadına duyabileceği sevginin yaratabileceği tehlikeden korumak için elbette yalnızca ideolojik önlemlere başvurmakla yetinmez; İslami toplumun ayırt edici özelliklerinden sayılan erkeğin çokeşliliği ve kolay boşanma da aynı amaca hizmet eden dinsel/hukuksal önlemlerdir. Her iki düzenleme de, hem erkeğin kadına duyması muhtemel olan sevgiyi parçalamaya yönelir, hem de Müslüman ailenin çekirdeğini tek bir kadın ile erkekten oluşan çiftin oluşturmasını engelleyerek bu parçalanmayı güvence altına alır. Böylece, erkeğin tek bir kadına bağlanması önlenir, sevgi ve heyecan kapasitelerinin tek bir kişide yoğunlaşması engellenir, bu kapasitelerin dağıtılması teşvik edilerek kadının nesne özelliği vurgulanmış olur. Bir "nesne"nin Allah'a ortak koşulması ise, elbette kendini bilen bir mümin için olacak şey değildir!

Lila Abu-Lughod, teorik düzeyde yapılan bu çözümlemeyi, antropolojik gözlem düzeyinde doğrulamakta ve *Evlad Ali* topluluğunda, cinselliğin ve romantik cinsel aşkın, grubun iç dayanışmasını bozacak bir şey olarak algılandığı saptamasını yapmaktadır. Yazara göre, ideoloji düzleminde evlilik ilişkisinin önemini azımsamak için elden gelen herşey yapılmakta ve kadın ile erkek arasında yakın bir ilişki içerdiği gerçeğinin üstü örtülerek, yalnızca gruplar ve aileler arasındaki bir ilişkiymiş gibi ele alınmaktadır. Bu bağlamda, kocanın karısına sevgi gösterisinde bulunması ayıp sayılır:

> İnsanlar, eğer bir erkek karısına sevgi gösterisinde bulunursa çocuklarının ona saygı göstermeyeceğini söylerler; kadınlara bağlılık bağımlılık olarak algılanmakta ve bu da erkeğin, kendisine bağımlı olanları denetleme ve onlardan saygı görme hakkını tehlikeye düşürmektedir... Kadına duyulan sevgi (cinsel bağlılık) bağımlılığa yol açarak erkeğin aklın denetiminden çıkmasına ve Evlad Ali topluluğunun gözünde en değerli şey olan bağımsızlık niteliğini yitirmesine yol açmaktadır. [55]

Bu noktada, ataerkil ailenin önemli bir niteliğine değinmek ve karı-koca arasında aşka dayanan gerçek bir ilişkinin oluşmasını engellemekte bizzat kadınların oynadığı rolden söz etmek gerekir. Bu tür ailede kadının yaşlılıktaki tek güvencesi, oğlu ya da oğulları; kurabildiği tek egemenlik ise genç kadınlar, özellikle de gelinler üzerindeki egemenliktir. Oğullar, egemenlik elde etmede kritik oldukları için, onların ömür boyu anneye sadakatini sağlamak da aynı derecede kritiktir.* Dolayısıyla, yaşlı kadınların (kaynanaların), karı-koca ilişkisini önemsiz kılmak ve oğulun esas ilgisinin başkasına kaymasını önlemek için, gençler arasında romantik aşkın doğmasını engellemek açısından genel olarak düzenle işbirliği yapmada çıkarları vardır. Bu durum, ayrıca, ataerkil düzenin yeniden üretimine kadınların katılımını da açıklamaktadır; özellikle İslami bir bağlamda, sözkonusu katılım, inancın kendisi tarafından da onaylanıp kutsandığı için, kadınların aslında kendi çıkarlarına aykırı olan bu döngüyü kırmaları daha da zorlaşmaktadır.

Evlilik açısından Hıristiyanlık ile yapılacak bir karşılaştırma, cinselliğe bakıştaki farklılığı ortaya koymaktadır. Monogamiyi ve evliliğin bozulmazlığını öngören Hıristiyan geleneği, evlilik içindeki cinselliği de yalnızca üreme amacına yöneltir ve bunun ötesinde "haz aranmasına" iyi gözle bakmaz. Ancak bu noktada bir karşılıklılık ve simetri bulunduğu, yani "haz"dan kaçınmanın erkek için de (en azından teoride) geçerli olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla, kadınlar kocalarına hoş görünmek zorunda değildirler; hatta hoş görünmeye çalışmasalar daha bile iyi ederler. Kilise babalarından Tertullianus şöyle der:

> Bakımlı olmaya çalışmayın, inanmış kızkardeşlerim: Hiçbir kadın, kocasına çirkin görünmez. İlk başta onun tarafından seçildiği zaman –ister karakter isterse görünüş nedeniyle olsun– kocasının yeterince hoşuna gitmiş demektir.

* Ümit Meriç Yazan da "Akdeniz kültür çevresinde" ana-oğul ilişkisinin ayrıcalığını korumaya devam ettiğini belirtirken ilginç bir karşılaştırma öğesine dikkat çekmektedir: "Anne için oğlu tek şansıdır. Aşağı olan statüsü onunla yükselecek, sosyal bir varlık olarak tanınacak, kendisine kadın olarak gösterilmeyen saygı anne olarak gösterilecektir. Bu yüzden anne, bazen acı içinde oğlunu, babanın bir rakibi haline getirecektir. Belki de anne-oğul, baba-oğul ilişkilerindeki bu rekabet Oedipus kompleksinin tersi ve tamamlayıcısı olan, İran'ın, oğlunu bilmeden öldüren destan kahramanı *Rüstem*'in şahsiyetinde bulunabilir..." (*İslam Ailesi*, s. 193.)

Dolayısıyla hiçbiriniz, kendimize bakmazsak ve kocamıza hoş görünmezsek bizden yüz çevirir diye düşünmesin. [56]

Buna karşılık, İmam Gazali, kadının kocasına hoş görünebilmesi ve güzelliğinin bozulmaması için çocuk yapmamasının bile caiz olduğunu söylemektedir.[57] İranlı Ayetullah Murtaza Mottahari de bu konuda çok açıksözlüdür: "İslam, kadının kendisini kocası için güzelleştirmesini, becerilerini ortaya koymasını, kocasının cinsel ihtiyaçlarını karşılamasını ve hiçbir talebini geri çevirmemesini vazeder; çünkü aksi halde, erkekte psikolojik ve sinirsel problemler meydana gelir."[58]

Aziz Paulus, evliliği ancak "ateşte yanmaya göre" daha iyi bulurken, gerek Kuran, gerekse Peygamber, evliliği teşvik ederler. Bu açıdan, yalnızca "mahrem" sayılanlarla ve putperestlerle evlenme yönünde kısıtlama getirilmekte, bir de erkeğin ekonomik durumu ile evlilik arasında bağ kurulmaktadır, ki bu da gene erkeğin kadının geçimini sağlama yükümlülüğünün getirdiği bir sonuçtur. Bir hadiste Muhammed şöyle demektedir:

Ey gençler! Sizlerden hanginizin evlenmeye gücü yeterse evlensin, çünkü bu, gözü harama düşmekten daha çok alıkor ve namusu, iffeti daha çok korur. Evlenmeye gücü olmayan oruç tutsun. Zira o, tabii arzuyu keser.

Evlenmek tavsiye edilirken çocuk yapmaktan, üremekten söz edilmez, ancak "erkeğin kadında huzur ve sükûna kavuşması"ndan söz edilir. Buradan yola çıkan Hüseyin Atay şu sonuca varmaktadır:

İslam, insanın yaratılışına uygun hükümler koyan bir nizam olduğuna göre aslında bu yaratılışta insana Allah'ın vermiş olduğu tabii güç ve kuvveti, sevgi ve neşe içinde, *huzura kavuşmak için, yatışmak, sakin olmak, durulmak, iffetli olmak için* kullanılması meşru bir hakkı iken, onu şehvetperestlik diye kötülemek elbette dine saygı duyan kimseye yakışmaz. (abç.) [59]

İslam'ın, Hüseyin Atay'ın işaret ettiği gerçekçiliği çok açıktır, ama "erkeğin huzur ve sükûna kavuşması" için kadının araç olarak kullanılmasını meşru saydığı da, aynı derecede açık görünmektedir.

Kadının, ve erkeğin ona duyabileceği aşkın, İslami cemaatin iç dayanışmasını bozabilecek yıkıcı bir unsur olarak görülmesi ve dolayısıyla Kuran'da Allah'a ortak koşma konusunda onca uyarının yer alması boşuna değildir. Çünkü muhtemel bir "fitne" unsuru olarak görülen ve erotik dinsel literatürde de çılgın bir "nefis düşkünü"

olarak tanımlanan kadının düşünsel kapasitesi –erkeğin "akıl"ı ile aynı türden olmasa bile– küçümsenmez. Eros ve "zekâ", birbirine karşıt olmak şöyle dursun birbirini tamamlayan ve ataerkil topluma zarar verebilecek yetiler olarak kabul edilir.

Fetna Ayt Sabbah, istisnasız bütün İslami söylem türlerinde, kadının zekâsının son derece keskin olduğuna, bu yüzden de herhangi bir sistemi ve bu sisteme bağlı mekanizmaları kavrayabileceğine inanıldığına dikkat çeker. Kadının düşmanlığı kesinlikle yıkıcıdır, çünkü o bütün eylemlerinin ve bu eylemlerden doğacak sonuçların tümüyle bilincindedir. Böylesine yıkıcı bir zekâ türünü özel bir adla anmak uygun görülmüştür ve Kuran, Sabbah'ın deyişiyle bu terimi "kutsal bellekte sonsuza dek yaşatma" işlevini üstlenmiştir: *Keyd*; *desise*, yani insan zekâsının özel bir biçimi.[60] Bu zekâ türünün en belirgin özellikleri, kadınlara özgü olması ve sistemin önceden hesaplanarak, soğukkanlı bir biçimde ve kalıcı olarak yıkılmasıdır ("Bu sizin desisenizdir. Sizin desiseleriniz ne büyüktür."; Yusuf Suresi, 28. ayet).

İslam literatüründe kadının kurnazlığı (desisesi) ve "fitne" yaratma gücü üzerinde çok durulmasına karşılık, bu konular da salt İslam'a özgü değildir. Nitekim, Yunan kültürü ve toplumunda "kurnaz zekâ" konusunda yapılan kapsamlı bir incelemede, kadınların akrabalık dayanışmasını bozucu, yani "fitne" yaratıcı kurnazlıklarına Yunan kültüründen sayısız örnek verilmektedir.* Ancak, kadına

* Bkz. Detienne-Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society* (*Yunan Kültürü ve Toplumunda Kurnaz Zekâ*), Hassocks, 1977. Kadınlar, Yunan kültüründe de, topluluk dayanışmasının zayıf halkaları ve aynı zamanda da düzen yıkıcı olan yabancılarla işbirliği yapmaya yatkın olarak betimlenirler. Ayrıca, "aşk"ın yıkıcılığı ve erkek topluluğunun dayanışmasını bozucu etkisini ilk keşfedenler de Müslümanlar değildir. Onlardan çok önce Yunan filozofu Platon, *Devlet*'inde, erkeğin kadına duyabileceği aşkın yıkıcı sonuçlarından korunmak için önlem almıştı. Aldığı önlem, aslında İslamiyet'in düşündüğü önlemden çok farklı değildi. Platon, kadınlar üzerinde "ortaklaşmacılığı" getirerek, erkeğin bir tek kadına duyabileceği yoğun ilgiyi ve kadınların yol açabileceği yıkıcı rekabeti engellemeye çalışıyordu. Böylece korumak istediği, ideal devletin birlik ve dayanışması, istikrarıydı. İslamiyet de aynı amaca, kocanın ilgisini dört eşe bölüştürerek ve erkek için boşanmayı kolaylaştırarak ulaşmaya çalışır. (Bu karşılaştırmayı Necla Arat'a borçluyum.)

İslam kültürü ve ideolojisine ilişkin çalışma yapan bazı yazarlar, zaman zaman gerçekten parlak çözümlemeler getirseler bile, çalışmalarında karşılaştır-

ve kadına duyulabilecek aşka bakış, Batı ve İslam kültürleri arasında pek farklılık göstermese bile, İslam'ın, içinde doğduğu ataerkil toplumun taleplerini daha "realist" bir biçimde yansıttığını ve cinselliği reddetmeyerek onu erkeğin hizmetine sunmakla, beden ile ruh arasındaki gerilimi Hıristiyanlığa göre daha sorunsuz bir biçimde çözdüğü açıktır. Böyle bir çözüm olmasaydı, yani kutsal bir hiyerarşi gelip de onu kurtarmasaydı, erkek mümin, sonsuza dek tanrı ile dünyevi yaşam/beden/kadın arasında sıkışıp kalacak ve acı çekecekti!

Erkek müminin aklını çelmeden onun hizmetine sunulabilmesi içinse, kadın bedeninin nesneye indirgenmesi gerekir. Kadın bedeni salt yararcı ve geçici bir zevk aracı olmaktan öteye gitmemeli, erkeklerin dikkatini dağıtmamalı ve ruhlarını meşgul etmemelidir. Ve işte tam da bu yüzden, birbirlerinden koparılıp karşıtlaştırılmış iki cins arasında kutuplara bölünmüş bir dünyanın İslami kesiminde, belli bir karşılıklılığı ve eşitliği içeren kadın-erkek aşkı, ya da Platoncu bir benzetmeyi kullanacak olursak, insanın bütünlenme çabası daha da zor bir hale gelmekte ve cinsiyetin keskin bıçağı daha acımasızca işlemektedir!

Cennet Cennet Dedikleri...

Kuran'daki cennet tasarımı da, yeryüzünde cinsler arasında varolan eşitsizliği ve hiyerarşiyi yansıtır. İdeal ve global bir model olan cennet, gerçekte bize bir toplum tasarımı sunar; burada varlıklar ve çevre, tanrısal iradeye, herşeye kadir olanın isteğine uygun olarak düzenlenir ve statükonun tartışılabilirliğine yer yoktur. Cennet mekânının insanı ile çevresi, tam bir bütünlük ve uyum içindedirler. İnsanoğlu doğal çevresiyle mücadele etmek zorunda kalmaz, çünkü

ma öğesi çoğu kez önemli ölçüde eksik kalmakta, bu da partikülarist bir yanlılığa yol açabilmektedir. Nitekim İslam bağlamında "aşk"ın yıkıcı olarak algılanışını ayrıntılı bir biçimde dile getiren Fetna Ayt Sabbah'ın açıklamalarıyla birlikte Sofokles'in *Antigone*'sindeki Koro'ya kulak verdiğimizde, nasıl evrensel bir ideoloji ile karşı karşıya olduğumuzu daha iyi anlıyoruz: *Aşk doğru yoldaki erkeği baştan çıkarır, / ruhunu günahın batağına çeker / ve fitneye yol açıp evini (mülkünü) böler. / Çünkü bir kadının gözlerinde yanan arzu, / herşeyi yakıp kül eden ateştir.* (Sofokles, "Antigone", *The Theban Plays*, Penguin Classics, 1947, s. 148; çev. F.B.)

çevre zaten onun gereksinimlerine uygun olarak yaratılmıştır. Müminin cennetteki yaşamı, dar bir eylem yelpazesiyle sınırlıdır: Beslenmek ve *uyumlu* cinsel eşlerin, yani hurilerin yanıbaşında dinlenmek.[61]

"Vak'a vuku bulunca", insanlar da üç sınıf olacaklardır ve bunlardan "ileri gelenler" ile "uğur sahipleri" için cennet vadedilmiştir:

> Onlar, nimet cennetlerindedir... Bunlar altınla örülmüş, işlenmiş tahtlar üzerinde, karşı karşıya yaslanırlar. Etraflarında yaşları hiç değişmeyen civanlar, bir kaynaktan akan pak bir şarap ile dolu testiler, ibrikler, bardaklar dolaştırırlar. Onların o şaraptan başları ağrımayacak, vücutları bitap düşmeyecek. Beğendikleri meyvalar, arzu ettikleri kuş etleri, *içi dışı temiz, saklı inciler gibi huriler* de vardır. [...] Uğur sahiplerine gelince, onlar ne bahtiyardırlar. Onlar dikensiz ağaçlar, meyvaları kat kat olmuş muzlar, yayılmış gölgeler, akan sular, eksilmeyen tükenmeyen; dileyenden kesilmeyen bol bol meyvalar arasında yüksek döşeklerdedirler. Biz onları yepyeni bir yaratılışta yarattık, onları, *uğur sahipleri için bakire ve onları seven, kendilerine yaşıt, yoldaş kıldık.* (Vakıa Suresi, Kısım 1: ayet 12-39; abç.)

İslam'ın cennet tasarımı açık bir çelişki içerir: Kadınların cennete girmesi, mümin oldukları için doğrudan, müminlerin zevceleri oldukları için de dolaylı olarak güvence altına alındığı halde, cennet mekânı, yalnızca erkekleri mutlu edecek biçimde düzenlenir. Ayrıca, sonsuza dek güzel, genç ve bakire kalacak cinsel bir eşin, yani hurinin varlığı, yeryüzü kadınlarının varlığını dışlar. Oysa birçok ayette, mümin olmanın gereklerini yerine getiren fani kadınların da erkeklerle eşit koşullarda cennete girmeyi hak ettikleri belirtilir:

> Erkek veya kadın olsun her kim mümin olur da iyi işler yaparsa, Cennete girerler ve zerre kadar gadre uğramazlar. (Nisa Suresi, 123. ayet)

Ne var ki, cennet mekânının düzenlenişi bu "eşitliği" yadsıyacak niteliktedir; zaman zaman içinde yaşadığı toplumun sınırlarının ötesine geçebilen Muhammed'in düşüncesinin ütopyacı niteliği bu noktada, ister istemez, kendisinin de bir parçası olduğu ataerkil Arap toplumunun "erkek fantazileri" tarafından reel alana çekilir: Cennet, yalnızca erkek müminlerin doyuma ulaşmalarını sağlayacak koşulların hüküm sürdüğü bir mekân olarak betimlenir:

> Orada bakışlarını yalnızca eşlerine çevirmiş
> (öyle) kadınlar vardır ki,
> bunlardan önce kendilerine

ne bir insan ne bir cin dokunmuştur... sanki onlar yakut ve mercan gibidirler... [...]
Orada, huyları güzel,
yüzleri güzel kadınlar vardır...
Otağlar içinde korunmuş huri-kadınlar... Bunlardan önce kendilerine ne bir insan ne bir cin dokunmuştur.

(Rahman Suresi, 46-78. ayetler; Ali Bulaç çevirisi)

Fetna Ayt Sabbah'ın da belirttiği gibi, hurinin esas özelliği, "mümine verilmiş bir eş" olmasının ve "bakışlarını yalnızca eşine çevirmiş" ve "iyi huylu" olmasının vurgulanmasının da ortaya koyduğu üzere, yeryüzü kadınlarının "fitne" yaratma ve "itaatsizlik etme" niteliklerini taşımamasıdır. Bu, gerçekten de erkek fantazisinin sonul isteği olan, kadınların yaratabileceği her türlü "bozgunculuk" ve muhtemel aşağılanma ya da cinsel yetersizlik korkularının bulunmadığı bir mutlak uyum dünyasıdır! Böyle bir uyum dünyası, gerçek yeryüzü kadınlarıyla değil, ancak özgür iradeden ve yıkıcı zekâdan (*keyd/desise*) yoksun huri kadınlarla mümkün olabilir. İster Arap Yarımadası'nda, isterse Eski Yunan'da olsun, erkek fantazisi hep aynıdır: Kadının, erkeğin kendi eliyle biçimlendirip can verdiği, yani özgür iradeden ve öznellikten yoksun, tümüyle erkek denetimi altındaki bir *Galatea* olması!

❖

Dördüncü Bölüm

Bugünkü Köktendinci Yükselişin de Odağı: Kadının Konumu ve Denetimi

❖

Dinde Kadınlara Çekici Gelen Nedir?



Tarihin bütün dönemlerinde, insanlar, varolan (kendilerine açık olan) belirli söylemler içinde hareket etmek zorunda kaldılar; ancak, bir yandan da bunlara meydan okumaktan, bazen de değiştirmekten geri kalmadılar. Uzun bir süre boyunca, hem Hıristiyan Batı'da, hem de Müslüman Doğu'da dinsel söylem egemen oldu. Ve gene, bu söylem/pratik içinde ve onun aracılığıyla, kadınlar, kendi kendilerini dile getirdiler; statüleri konusunda pazarlıklar yaptılar; çıkarları doğrultusunda eylemde bulundular. Eğer, daha önce değinildiği gibi, din, insanların yaşamlarını düzenlemek ve yorumlamak için kullandıkları bir anlamlandırma ve açıklama sistemiyse, o zaman açıktır ki dine ilişkin her araştırma, toplumsal-dinsel örgütlenme ve kurumların yanı sıra, bireysel özneyi de incelemek zorundadır. Böyle bir araştırmanın tarihçi açısından bir dizi zorluk çıkarmasının nedeni de işte budur:

> [Böyle bir araştırma], sosyal tarihçilikte uzun süredir meşruluğu tartışılmaz olan "kolektif zihniyetler"in araştırılması içinde eritilemez; ayrıca egzotik ve güvenli bir biçimde antropolojik olarak uzak olanın araştırılması şeklinde de marjinalleştirilemez. Bugüne dek tarihçinin alanının bir parçası olarak görülmeyen şeye, öznelliğe ve bireysel deneyime uzanmak zorundadır. [1]

Öznelliğin araştırılması zaten kendi başına zor bir şeydir; bunun aynı zamanda daima bir toplumsal cinsiyet boyutunun bulunması işi daha da karmaşıklaştırır. Bu noktada feminist tarihçiler, öznelliğin ve kimliğin her zaman böyle bir boyutunun bulunduğunun iyice farkında olduklarından ve egemenlik biçimleri kadar direnme biçimlerine de duyarlı bulunduklarından, görece avantajlı bir konumdadırlar. Çünkü tarihçi Joan Kelly'nin belirttiği gibi, kendilerinin otorite ve iktidar karşısında marjinal konumda olmaları, ezilenlerin öznelliğinin araştırılması açısından özellikle gerekli olan "empati" yönte-

mini uygulamalarını kolaylaştırır. Belirli bir yerde ve dönemde kadınların öznelliğini araştırmak –kadınların dünyadaki yerleri konusunda kendi kavrayışları neydi ve buna karşı nasıl bir tepki gösteriyorlardı?–, her spesifik tarihsel bağlamda kadınların davranışlarının anlaşılmasını sağlar ve onları tarihsel özneler olarak konumlandırmaya yardımcı olur.

Feminist tarihçiler, kadınların zihinsel dünyalarını kavramaya çalışarak ve cinsiyet farklılığının örgütlenmesinin toplumsal dünyada merkezi bir rol oynadığını kabul ederek, farklı dinsel söylem/pratiklerde kadınların davranışlarının ve öznelliklerinin farklılığını anlamaya yönelerek, dinin, kadınların yaşamında hem özgürleştirici hem de baskıcı bir güç olabileceğini ortaya koydular. Bunun yanı sıra, daha da önemlisi, dinsel söylem/pratiklerin kendilerini toplumsal cinsiyet ve kadınlar aracılığıyla kurgulayıp meşrulaştırdıklarını da gösterdiler. Bu yaklaşımın en büyük yararı, kadınların başka türlü anlaşılması mümkün olmayan davranışlarının ve somut seçimlerinin tarihçi tarafından anlaşılmasını ve yorumlanmasını mümkün kılmasıdır.

Saygıdeğer Pederler ile Dindar Zevceler El Ele

Geçmişte, din konusu incelenirken, çıkış noktalarından biri, kadınların doğaları gereği erkeklerden daha dindar olduklarıydı. Kadınların dine bağlılıklarının kaynağında cahilliklerinin yattığı da sıkça öne sürülen bir iddiadır. Örneğin Bonnie G. Smith, Avrupa'daki Katolik kadınların, en hayırhah yorumla, kurnaz din adamlarının elinde oyuncak, ama daha kötüsü, "kadınsı dalaveralara girişmelerine izin veren ve dar kafalılıklarını besleyen" bir inancın destekçileri oldukları görüşünün yaygın olduğunu belirtir: "Tarihçilerin çoğu, kadınların neden dindarlıkta ısrar ettiklerini araştırmak yerine, dudaklarını bükerek küçümseyici yorumlar yaparlar."[2] Ne var ki, son yıllardaki feminist araştırmalar sonucunda bu görüntü değişmektedir. Din ve dinde kadınların oynadığı rol konusunda yapılan bu araştırmalar, kadınların doğuştan dindar oldukları görüşünün yeniden gözden geçirilmesine yol açmış ve kadınların dinsel bağlılıklarının zaman zaman toplumsal düzeni yıkıcı bir rol oynayabildiğini, ayrıca toplumsal cinsiyet ilişkilerinin çelişkilerinden nasıl yararlanabil-

diklerini ortaya koymuştur.[3]

Ralph Gibson'un 18. yüzyıl Fransız Katolisizmi hakkındaki incelemesi, bu açıdan aydınlatıcıdır. Gibson'a göre, Fransa 18. yüzyılda, Katolikliğin bir önceki yüzyılda görülmeyen bir "feminizasyonu"na tanık oldu. Reforme edilmiş Katolikliğin erkeklerden çok kadınlara hitap eden bazı yönleri vardı ve bu durum, 18. yüzyılın sonunda kendisini istatistiksel olarak gösterecek kadar güçlüydü. Fransa'daki Katolik Reformasyonu sırasında, özellikle taşrada, daha ziyade erkeklerin örgütleri ve alışkanlıkları, insanların yaşamları üzerinde daha fazla söz sahibi olmak isteyen rahiplerin saldırısı altındaydı. Rahipler yeni bir cinsel ahlakın propagandasını yapıyorlardı ve bu propagandanın başlıca hedefi de genç erkeklerdi.

Kilise, fahişeleri yerlerinden sürüyor ve çeşitli toplumsal baskılar aracılığıyla kadınlar üzerinde muazzam bir otorite uygulamaya başlamış olan genç erkek gruplarının gücünü kırmaya çalışıyordu. Ayrıca, yeni ahlak, evli erkeklere de karılarına ve çocuklarına karşı yeni sorumluluklar yüklüyordu. Dolayısıyla, bir yandan yoğun bir cinsel baskı kampanyası sürdüren rahipler, bir yandan da kadınların savunusuna yönelik önlemler alıyorlardı. Özellikle kadınların kocaları tarafından terk edilmelerine, gebelik döneminde evden atılmalarına ve artık neredeyse bir ritüel derecesine varmış olan toplu tecavüzlere karşı çıkıyorlardı. Böylece, toplumsal cinsiyet farklılığının önemi ve aynı olgunun, cinsiyet bölünmesinin farklı taraflarında yer alanlar için nasıl farklı anlamlar taşıyabileceği, bir kere daha gözler önüne seriliyordu.[4]

Bu durumda, Kilise ile kadınlar arasında bir uzlaşma ve işbirliğinin varlığına şaşmamak gerekir; her iki tarafın da böyle bir işbirliğinden kazanacak çok şeyi vardır. Katolik rahipler, kendi otoritelerini güçlendirmek ve Kilise düşmanlığıyla mücadele etmek için yürüttükleri kampanyada, erkekleri yeniden Kilise'nin etki alanına çekmek için esas olarak kadınlara dayanıyorlardı. Kadınlar ise, saygıdeğer pederleri, kocalarına ve babalarına karşı bir karşı-otorite odağı olarak kullanarak erkek egemenliğini sınırlandırmaya çalışıyorlardı. Ayrıca, Kilise, kadınlar için yalnızca meşru bir otorite kaynağı olmakla kalmıyor, aynı zamanda hayır işlerine, dinsel amaçlı toplantılara vb. katılım yoluyla onlara önemli bir açılım ve toplumsallaşma olanağı da sağlıyordu.

Bonnie G. Smith'in, 19. yüzyılda Kuzey Fransa'daki burjuvazi

konusunda yaptığı araştırma da, maddi hayatın kadınlar ve erkekler üzerindeki farklı etkisini ortaya koymaktadır. Smith'e göre, burjuva kadınlar, piyasa değerlerine ve evin ötesindeki dünyaya karşı belli bir güvensizlik besliyorlardı. Bireyci, rasyonel ve demokratik bir dünya görüşünü benimsemek yerine, bunu dışlıyorlardı. Kendilerini sermaye biriktirmeye adamak ya da sanayi toplumunun ekonomik veya politik olarak ilerlemesine katkıda bulunmaya çalışmak yerine, ailelerine ve Kilise'ye daha fazla bağlanıyorlardı. Fiziksel olarak sanayi toplumunun bir parçası oldukları halde, burjuva kadınları, üretimden uzaktılar ve sanayi toplumu ile onun beraberinde getirdiği toplumsal değişime açıkça karşıydılar; bu değişim karşısında kendilerini tehdit altında hissediyorlardı. Dünya görüşleri geleneksel olmaya devam ediyordu, çünkü faaliyetleri "doğal" faaliyetler olmaya devam ediyordu. Onlar için, tıpkı köylüler ve diğer kadınlar için olduğu gibi, "eski din", "eski" yaşam tarzıyla, eski âdetler ve dille, eski düşünceler ve korkularla örtüşüyordu. Geleneksel ortamlarda yaşayan başka insanlar gibi, politik ve toplumsal yeniliklere, kargaşa ve kaos yaratan şeyler olarak bakıyor ve hem aile yaşamında, hem de dinsel alanda düzen ve istikrar ihtiyacını duyuyorlardı.[5] Bu son nokta, ister Batı'da ister Doğu'da olsun, değişen ve modernleşen bir dünya karşısında çağdaş köktendinciliğin kadınlar için taşıdığı çekiciliğin de nedenlerinden biridir.

Sonuç olarak, gerek Gibson'un gerekse Smith'in araştırmaları ışığında, 18. ve 19. yüzyıllarda orta sınıf kadınlarının, Kilise'nin varlığında, "evsel yaşam biçimiyle mükemmel bir uyum içinde olan bir sembolizm ve ritüeller dizisi" bulduklarını söylemek mümkündür. Katoliklik, bu evsel varoluş biçimini kutsayarak, bütün diğer dünyevi dinlerin hizmet ettiği amacın aynısına hizmet ediyor ve dinin, "ev kadınlarınınki de dahil olmak üzere, koşulları Katolisizmin öteki dünyası tarafından yansıtılan ve mükemmelleştirilen"[6], *bu dünyaya* yönelik bir olgu olduğunu kanıtlayarak, bir kez daha Weber'i haklı çıkarıyordu.

Din: "Kalpsiz Bir Dünyanın Kalbi"

Batı'da inancın "feminizasyonu" Katolisizm ile sınırlı değildi; hem İngiltere, hem de Amerika'da Protestanlık bağlamında da geçerliydi. Nitekim Jane Rendall, "Viktorya döneminde yaşamı biçimlendiren en etkili güçlerden birinin, toplumun her düzeyinde varlığı hissedilen ve aile hayatının beklentilerini derinden etkileyen Evanjelik yeniden canlanma" olduğunu belirtmektedir.[7] Aynı şekilde, Janet Wilson James de 19. yüzyılda Amerika'daki "İkinci Büyük Uyanışa" değinirken, dinsel yeniden canlanmadan sonra, değişmeden kalan pek az şeyin bulunduğunu söylemektedir: Kadınların ikincil konumda oldukları öğretisi değişmeden kaldıysa ve geleneksel dinsel ve ailesel değerler yeniden onaylandıysa da, ev içindeki dinamikler açısından bir devrim cereyan etmekteydi. [8]

Bu "devrim"in gerisinde ise, bir diğerinin varlığını sezmek mümkündür: Eviçi ile işyeri arasındaki ayrımın yanı sıra, erkeklerin dünyası ile kadınların dünyası arasındaki ayrımı da derinleştirmekte olan Sanayi Devrimi! Evanjelik din*, sanayi devrimi sonucunda eviçine itilmiş olan kadınlara son derece çekici geliyordu, çünkü onlara biraraya gelme olanağı sağlıyor, ayrıca kadınsı nitelikleri ve değerleri cisimleştiren ve pekiştiren güçlü bir semboller sistemi sunuyordu. Kurulan dinsel ve hayırsever derneklerde orta sınıf kadınları kalabalık içinde konuşmak, komitelere başkanlık etmek, raporlar yazmak, hesap tutmak gibi önemli pratik beceriler kazanıyorlardı. Barbara Welter, Amerikalı kadınların dinsel örgütlere katılmalarının kimlik kazanmak açısından yararlı olduğunu ve buralarda kazanılan yeni bir toplumsal eşitlik ve özgüven duygusunun, Kilise dışındaki başka reform hareketlerine katılmalarını teşvik ettiğini söylemektedir.[9]

Burada ilginç bir nokta, evanjelik dinin, yükselen kapitalizmin ruhuna uygun olarak, ev içinde ve dışında "yararlılık" üzerinde durmasına karşın, kendisini bir "kalp dini" olarak sunmasıdır. Ama Marx'ın dinle ilgili ünlü metaforunu hatırlayacak olursak bunda şaşacak bir şey yoktur: "Din, kalpsiz bir dünyanın kalbidir"! Bu vur-

* Evanjelizm: Protestanlık içinde, Dört İncil'in içeriğinin yeniden canlandırılmasını vazeden, çoğu kez köktendinci akımların kendilerine verdikleri ad.

gu, bir yandan iyi bir Hıristiyanın özelliği olan özverinin gereklerinin yerine getirilmesine yardımcı olurken –iyi bir Hıristiyan alçakgönüllü, pasif ve özçıkarlardan arınmış olmalıydı– bir yandan da kadınların toplumsal olarak onaylanmış faaliyetlere girişmelerine olanak sağlıyordu.

Üstelik yalnız kadınlar değil, orta sınıf erkekleri de bu "kadınsı değerleri" benimsemenin "tehlikeli" eşiğine gelmişlerdi. Böyle bir tehlikeden, çalışmayı, "dinsel bakımdan doğru" bir erkek uğraşı olarak yeniden tanımlayarak kurtuldular. Evanjelik din de, Protestan geleneğinde zaten iyice yerleşmiş olan ve Max Weber'in *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu* adlı ünlü yapıtında ayrıntılı olarak betimlediği, bir uğraş olarak "çalışma"nın bu dünyada Tanrı'nın verdiği görevi yerine getirmek olduğu fikrini benimsiyordu. Çalışma; onurlu, ciddi ve uygun bir erkek uğraşıydı, buna karşılık kadınlar evde, "ahlaki etkilerini ortaya koyabilirler ve böylece yalnızca kendilerini değil, erkekleri de, kendi (kadınların) yol açtıkları düşüşün sonuçlarından kurtarabilirlerdi."[10] Böylece, din, kapitalizmin "kalpsiz dünyası"na duygu katarken, kadınlar da kendi geleneksel rollerini oynayarak, kamusal alanda "aklın işleyişinin" yarattığı yabancılaşma ve soğukluğa karşı, özel alanda duygunun sıcaklığını yaşatma görevlerini sürdürmüş oluyorlardı.

"Farklı Ama Eşit" mi?

Bu elbette, kadınlara kendi kültürlerini yaratma ve etkilerini pekiştirme olanağı sağladı. Ne var ki, bu dinsel canlanışın kadınlar üzerindeki etkisi tümüyle olumlu değildi; radikal olasılıklar kadar tutucu olasılıkları da içinde taşıyordu. Lyndal Roper'a göre, evanjelik reformcular, Luther'in "iki krallık" teolojisiyle uyum içinde olan bir teori geliştirdiler: "Cinsiyet farklılığına ilişkin bu iki krallık teorisine göre, kadınlar ve erkekler manevi bakımdan eşittiler, ancak bu dünyadaki görevleri farklıydı. Kadın ile erkek arasındaki farklılıkları seküler dünyaya konumlamakla, Protestanlar, kadınlar ve erkeklerin farklı görevleri –ve alanları– olduğunu hem onaylıyorlar, hem daha da pekiştiriyorlardı."[11]

İslamiyet'te kadının durumunu meşrulaştırmak için kullanılan (ve İslam'ın kadın-erkek ilişkileri açısından "benzersiz" bir eşitlik

içerdiğini iddia eden) söyleme şaşırtıcı derecede benzeyen bu "farklı ama eşit" görüşü[12], Püriten geleneğin temel ilkelerinden biriydi. Ve bu gelenek, aynı zamanda, "ideal kadın"ı itaatkâr bir zevce, erkeğin yardımcısı olarak tanımlıyordu. Kadına evlilik içinde merkezi bir rol veriyor, ancak bu, ne kamusal alanda ne de ailede erkeğin üstünlüğünün en ufak bir şekilde sorgulanmasına yol açıyordu. Kadının, doğası itibariyle eve ve aileye dönük olduğu kabul ediliyordu. Erkeğin üstünlüğünün kadının aşağılığı anlamına gelmediği savunulsa bile (aynı görüş, üstelik aşağı yukarı aynı formülasyonla bugünkü İslamcı çevreler tarafından hararetle öne sürülmektedir), kadın ile erkeğin farklı eylem alanları bulunduğu/olması gerektiği fikri, kadınlara farklı muamele edilmesi gerektiği fikri; kadınların, egemen ve evrensel olarak tanımlanmış erkek öznelere göre ikincil konumda olmalarının onaylanmasına hizmet ediyordu. Bu söylem, ister Protestan köktendinciliği, isterse İslami yeniden canlanma bağlamında ileri sürülsün, bugün de aynı amaca hizmet etmektedir.

Günümüzde dünyanın birçok yerinde dinsel bir yeniden canlanmaya ve yer yer köktendinciliğin yükselişine tanık olmaktayız. Genellikle bu olgunun dünyanın İslami kesimi için geçerli olduğu düşünülmektedir. Oysa, sözkonusu yükseliş Hıristiyan Batı açısından da geçerlidir ve benzerlik bununla sınırlı değildir. Konumuz açısından önemli ama herhalde şaşırtıcı olmayan, dinsel canlanmanın ve köktendinciliğin her iki versiyonunun da gündeminde birinci sırayı yine kadının konumunun ve denetiminin almasıdır. Bu noktayı daha yakından ve karşılaştırmalı bir çerçevede inceleyebilmek için, iki örnek olay, Amerika'daki ve İran'daki köktendincilik üzerinde biraz duralım.



Amerika'da Köktendincilik: Liberalizme Karşı Bir Meydan Okuma

❖

Yukarıda, Batı'da dinin "feminizasyonu" konusuna değinirken, Amerikalı kadınların 19. yüzyılda, dinde, sanayi devriminin yarattığı çalkantılar içinde onlara son derece çekici gelen, kadınsı değerleri yücelten bir sembol sistemi bulduklarını belirtmiştik. Gerçekten de, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde öylesine etkileyici bir biçimde ifade edilen, Tanrı önünde insanların eşitliği fikrinin, kadınların somut yaşamı üzerinde pek etkisi olmamıştı. Ama, dinsel deneyimdeki eşitlik, kadınların kişisel olarak yaşayabilecekleri ve hiçbir erkeğin ellerinden alamayacağı bir şeydi. Böylece kadınlar, içine itildikleri evsel ve dinsel alanı kendileri için, "kadınsı değerler"in yüceltildiği ve kendi güç ve etkilerini uyguladıkları bir kargâha dönüştürdüler. Bu durum, otoritenin ve eylemin kamusal alanından dışlanan kadınlar için iki yol bulunduğu fikrini desteklemektedir. Bu yollardan biri, eşitlik talep etmek, diğeri ise farklılığı vurgulamaktır. Ancak, unutmamak gerekir ki Amerika bağlamında, dinin "hanımların alanı" haline gelebilmesinin, buna izin verilmesinin nedeni; dinin ve onunla birlikte ailenin, o dönemdeki daha "erkeksi", daha rekabetçi ve daha saldırgan politik ve ekonomik faaliyetler kadar önemli olmamasıydı.

Kadınları evsel alana iterek, ve cinslerin "doğuştan" farklı ve birbirini tamamlayıcı olduğu görüşünü kabullenen kadınların dinsel erdemlerini yücelterek, erkekler, iki yönlü yarar sağlıyorlardı: Birincisi, kadınların potansiyel gücünü ve rekabetini sınırlandırıyorlar, aynı zamanda da alçakgönüllülük, boyun eğme ve yumuşaklık gibi Hıristiyanca değerlerin başarı hırsıyla ve vahşi rekabetle bağdaşmaz hale geldiği bir toplumda, herşeye karşın geleneksel değerlerin de korunmasını sağlamış oluyorlardı. Kadınlara "teslim edilen" din, böylece daha evcil, daha duygusal, yumuşak ve uzlaşmacı,

kısacası daha "kadınsı" oldu.

Dinin, Amerika'da 19. yüzyılda gerçekleşen bu "feminizasyonu"nu gene aynı ülkede bugün varolan köktendinci hareket ile karşılaştırmak ilginç olacaktır. Sözkonusu hareket içinde, yukarıda anlatılan deneyimin tam tersine, Kutsal Kitap'ın "maskülinist" bir yorumuna başvurulmakta; yumuşaklık ve boyun eğicilik vazedilmek şöyle dursun, saldırganlık ve şiddet propagandası yapılmaktadır. Aynı zamanda da geleneksel "kadınsı erdemler" yüceltilmektedir – ama elbette yalnızca kadınlar için!

Birçok yazarın belirtmiş olduğu gibi, din, Amerikan kültüründe ve Amerikan yaşam biçiminde daima önemli bir rol oynamıştır. Ancak 1970'lerin sonunda, dinin farklı ve tuhaf bir yorumunu temsil eden yeni bir dalga yükseldi. Politik aktivizmi de kapsayan ve sosyo-politik arenada kendine belirgin bir yer edinen bu hareket, Köktendincilikti. Aslında Köktendinciliğin kendisi Amerika'da yeni bir olgu olmamakla birlikte, bu yeni dalganın, kadınlar konusundaki yaklaşımı da dahil olmak üzere kendine özgü nitelikleri vardı. Yeni Köktendinci hareket, "her türlü deneyimin anlamlı bir yere sahip olduğu *düzenli* ve *total* bir evren yarattığı için, dinin, etkili bir meşrulaştırma aracı" olduğunu savunan Nicholas Abercrombie'nin görüşünü doğrulamaktadır.[13] Bir değişme ve kriz döneminde, dinin bu meşrulaştırıcı ve totalize edici işlevi daha da belirginleşmektedir.

Amerikan Köktendincilik Tarihine Kısa Bir Bakış

İç Savaş'ın ardından Amerikan kentlerinde bir canlanış yaşandı; geleneğin yerini bilim, teknoloji ve sanayi aldı ve dinin etkisi önemli ölçüde azaldı. Aynı zamanda Avrupa'dan göçmen akını da başladı ve Amerikan kültürel ve dinsel yaşamına çarpıcı bir çoğulculuk rengi katan Katolik ve Yahudi geleneklerini ülkeye taşıdı. İşte, Köktendincilik, bu kritik tarihsel değişme anında ortaya çıktı.

Endüstriyel gelişme ve çoğulculuk baskısı altında meydana gelen değişmelerin yarattığı tehditle karşı karşıya kalan birçok dindar insan, Hıristiyanlığın tehlikede olduğunu düşünmeye başlamıştı. Kaygılı müminler biraraya gelerek gazete çıkarmaya, İncil tartışma toplantıları düzenlemeye, dinin "köklerini" ya da tarihsel temelleri-

ni –elbette, kendi anladıkları biçimiyle– savunan broşürler yazmaya giriştiler. I. Dünya Savaşı'nın sonunda artık kendilerine Köktendinci (Fundamentalist) demeye başlamışlardı. Köktendinciler için din, her ikisi de mutlak ve sonul hakikati elinde tuttuğunu öne süren bir kurum (Kilise) ve metinde (Kutsal Kitap) temellenmiştir. Köktendincilik, "hakikat"in toplumsal ve kültürel koşulların bir ürünü olduğunu ve dolayısıyla tarihsel ve bağlamsal olarak kavranılabileceğini reddeder; tam tersine, "hakikat"i mutlak ve değişmez kabul eder. Köktendinciler, bilginin göreliliğini reddetmekle "güvenli bir gerçeklik" duygusu sunarlar.[14] Kendi inançlarının kesin ve tek doğru olduğuna inanmaları, başkalarının inançlarına hoşgörü göstermelerini engeller. Bu nedenle, Köktendincilik, Foucault'nun tanımladığı ve geçerli tek doğrunun egemenliği anlamına gelen bir "hakikat rejimi" kurma girişimi olarak da değerlendirilebilir.

Köktendinciler, modern dünyada yaygın kabul gören kültürel çoğulcululuk ve kurumsal farklılaşma kavram ve olgularını tanımazlar. Çoğulculuk ve onunla birlikte tolerans ya da hoşgörü, başkalarının farklı kurallara göre yaşayabileceklerini, "hakikat" peşinde koşan kaç kişi varsa o kadar farklı "hakikat" olabileceğini, benim için "doğru" olanın başkası için "doğru" olmayabileceğini vb. kabul etmeyi gerektirir. Kültürel ve tarihsel mirasları nedeniyle dünyaya farklı bir gözle bakan, bu farklı bakışı farklı dillerle ifade eden "başkalarıyla" çevrili olabiliriz. Ama bir köktendinci için böyle bir dünya, kargaşadan ve kaostan başka bir şey değildir: Kuşkunun ve belirsizliğin egemen olduğu, açık seçik ve herkes tarafından kabul edilen, önceden verilmiş yaşam kuralları bulunmayan bir dünya! Onların amacı, tek hakikati ve tek doğrusu bulunan, kuralları belli, kargaşalıktan uzak düzenli bir dünya yaratmaktır.

George M. Marsden'a göre, Köktendinciliğin yorumlanmasında iki ayrı yaklaşım kullanılabilir. Birinci yaklaşım, Köktendinciliği esas olarak kültürel bir olgu olarak ele alır ve onun anti-entelektüelizmini ve anti-modernizmini, kentsel ve kırsal kültürler arasındaki basit bir çatışma olarak görür. Diğer yaklaşım ise, Köktendinciliği, konsensüsten çok çoğulculukla belirlenmiş bir toplumda kendi ayırt edici teolojik görüşleri aracılığıyla anlamaya çalışır. *Fundamentalism and American Culture* (*Köktendincilik ve Amerikan Kültürü*) adlı, alanında çok etkili olmuş kitabında, Marsden, her iki yaklaşımı da kullanarak erken dönem Köktendinciliğinin karmaşık

ve ayrıntılı bir tablosunu çizer. Marsden, 1920-1925 dönemi Köktendinciliğini "tutucuların geniş ve ülke çapında etkili koalisyonu" olarak tanımlar. 1926'dan 1940'ların başlarına kadar bir "geri çekilme ve yeniden gruplaşma" yaşayan Köktendinciliğin tarihinde, 1940'tan sonra yeni bir sayfa açılır. [15]

1941'de Amerikan Hıristiyan Kiliseler Konseyi (*the American Council of Christian Churches*; ACCC) ve Ulusal Evanjelikler Birliği (*the National Association of Evangelicals*; NAE) kurulur. 1976 ile 1980 yılları arasında Köktenci Evanjelizm açısından en önemli gelişmeler Hıristiyan televizyonculuğunun (Televanjelizm!) başarısı ile, bu akıma yeni bir politik aktivizm getiren Yeni Hıristiyan Sağ'ın ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda, 1979'da Rahip Jerry Falwell tarafından Köktendinci/Evanjelik seçmenler blokunu seferber etmek amacıyla "Ahlaki Çoğunluk" (*Moral Majority*) hareketinin kurulması çok önemli olmuştur.

Hz. İsa "He-Man" Rolünde

Aslında Köktendincilik, gelişmeye başladığı 1920'lerden itibaren her dönemde, Protestan kiliselerindeki modernleşmeci eğilime; "Bolşevizm"e; ve özellikle Darvinizme karşı mücadele eden politize bir hareket oldu. Aynı zamanda, büyük iş çevreleriyle de ittifak yaptı. Yeni Köktendincilik de, bu eski ittifakı devraldı ama ona, yoksullara her türlü devlet yardımına karşı çıkan bir yön de ekledi. Böylece, politik Sağ ile sıkı bir ittifaka girişerek militarize bir teoloji inşa etti ve milli savunma, ekonomi, kürtaj hakkı, eşcinsellik ve diğer "aile sorunları" konusunda saldırganca tutucu pozisyonlar geliştirdi.[16] Lionel Caplan'ın dediği gibi, "bugün [ABD'de] Köktendincilik, tutucu politik güçlerle ittifak içinde; devlete, aileye ve Kiliseye karşı yapıldığını öne sürdüğü 'liberal darbe'ye karşı mücadele bayrağını açan saldırgan bir dinsel harekettir." [17]

Zillah R. Eisenstein, refah devleti kavramına, Yeni Sağ ve müttefiki Yeni Köktendincilik tarafından yöneltilen eleştirinin, liberalizmin demokratik yanlarını ve bu liberal ideolojinin potansiyel eşitlik vaadini hedef alan bir eleştiri olduğunu söylemektedir. Bu iki tutucu güç, liberalizmin bir kriz içinde olduğunu öne sürmekte ve bunun suçlusunun, refah devleti ile ataerkil ailenin çöküşü olduğunda

ısrar etmektedir:

> Yeni Sağ'ın saldırılarını liberalizm ve feminizm üzerinde odaklaştırmasının nedeni, feminist taleplerin, liberal ideolojinin eşitlikçi vaatlerinden – bireysel özerklik ve bağımsızlık, seçme özgürlüğü, yasa önünde fırsat eşitliği– türetilmesi, ve dolayısıyla "liberalizmin krizi"nin maskesini düşürerek patriyarkiyi ve onunla birlikte kapitalizmi değiştirme tehdidini içlerinde barındırmalarıdır.[18]

Yeni Dinci Sağ'ın programı, okullarda Protestan dualarının değil, cinsel eğitimin yasaklandığı, ailede ise hiyerarşinin kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık seçik olduğu –çocukların ana-babaya, karının da kocaya itaat ettiği– ideal bir geçmiş zamana dönüşü kapsar. O "eski güzel günlerde", aileler parçalanmamıştı, kadınlar ev dışında çalışmıyorlardı. Bu programın asıl talebi, güç gösterilerini, başkalarını kontrol etmeyi, şiddete başvurmayı ve rekabetçi başarı hırsını içeren erkeksi değerlere geri dönülmesidir. Bu değerlerin tümü de Yeni Feminizmin karşı olduğu kavramlardı; öyleyse, Köktendinciliğin liberalizmin demokratik yanlarıyla birlikte feminizmi de hedef alması, hatta neredeyse baş düşman olarak görmesi, hiç şaşırtıcı değildir.[19]

Yeni Dinci Sağ, Kutsal Kitap'ı politik ve ekonomik bir metin olarak sunmakta ve eski Köktendinci öğretileri, kendi çıkar grubu faaliyeti doğrultusunda yeniden yorumlamaktadır. Yeni Sağ'ın en güçlü liderlerinden Rahip Jerry Falwell, İncil'e dayanan bir ekonominin "kuşkusuz" serbest girişimci kapitalizm olacağı yolunda güvence vermektedir:

> Serbest girişim sistemi, Kutsal Kitap'ın Özdeyişler Kitabı'nda açıkça ortaya konmuştur![20]

Yeni Dinci Sağ, kapitalist ekonominin canlanması ve "ahlaki bir düzen" kurulması talebinin yanı sıra, Amerika'nın ülke içinde ve dışında güçlenmesi talebini de ortaya sürmektedir. Köktendinciler, kendi misyonerlik hizmetlerini sekteye uğratabilecek herhangi bir "devrim"e, Amerika'nın müdahale etmesini istemektedirler. Bu saldırgan yaklaşım, kullandıkları dilde de kendini ortaya koymaktadır: "Kendini başkalarından ayırmak sert, acımasız çatışmalar gerektirir. Saldırıları, kişisel saldırıları, hatta şiddet içeren saldırıları gerektirir... *Şeytan, insanları kayıtsızlık içinde tutabilmek için kardeşçe sevgi propagandası yapar.*"[21]

Öyleyse, Yeni Dinci Sağ'ın vaizlerinin, İsa'yı "He-Man" ilan etmiş olmalarında şaşacak bir şey yoktur. Bu vaizlere göre, İsa, sevginin zayıflık ve kadınsılıktan değil, kararlılık ve güçlülükten kaynaklandığını düşünüyordu: "İsa bir kuzu değil, koçtu!"[22] Modern Köktendinciliğin bu saldırgan dili, şiddetin, Hıristiyanca sevginin en iyi ifadesi olduğu inanışına dayanmaktadır. Bu ise, Amerikan dininin 19. yüzyıldaki feminizasyonundan çok uzağa düşüldüğünü göstermekte ve Amerika'nın ekonomik ve askeri bir süper güç olarak göreli bir çöküş içine girmesinden kaynaklanan "restorasyonist" bir politikayı yansıtmaktadır. Yeni Dinci Sağ'ın hayali, Amerikan emperyalizminin şanlı şöhretli günlerine geri dönmek, zamanı, Vietnam Savaşı öncesine geri çevirebilmektir.

Köktendincilik: Modern Bir Reaksiyon

Köktendinci canlanışın toplumsal-tarihsel koşulları ve içeriği, bir kere daha Weber'in, dinin *bu dünyaya* yönelik bir olgu olduğu saptamasını doğrulamaktadır. Lionel Caplan da, Weber'le uyum içinde, Köktendincilerin bazen "geçmişte yaşayan, çevrelerinden kopuk ve ona karşı duyarsız fosilleşmiş kalıntılar" olarak tanımlanmalarına karşılık, Köktendinciliğin, *bugün varolan koşullara* ve olaylara bir tepki olmak anlamında, modern bir olgu olduğunu öne sürmektedir.[23] Dolayısıyla, Köktendincilik, anlaşılmaz bir yeniden canlanma ya da yeniden doğuş değil, bir tehdit ya da kriz algılamasına yöneltilmiş bir tepkidir.* Aynı konuyu İngiltere bağlamında inceleyen Andrew Walker da, modernizmin ve onun sonuçlarından korunma amacıyla geliştirilen stratejilerin, Köktendincilikle ilgili her türlü incelemede odak alınması gereken sorunlar olduğunu söylemektedir.[24]

* Burada, Köktendincilik/Fundamentalizm teriminin yalnızca Hıristiyanlık içindeki grupları ya da faaliyetleri belirtmek için kullanılmadığını, İsrail'deki Yahudi nüfusunun militanca ortodoks kesimlerine, Sih cemaatinin ayrılıkçı ve milliyetçi unsurlarına vb. de aynı derecede uygulanabileceğini belirtmek gerekir. Ancak, elbette, bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere, en fazla İslamiyet bağlamında ve özellikle de Ortadoğu bölgesindeki son gelişmeler için kullanılmaktadır. Ne var ki, İslamcı Köktendincilik de, Weber'i haklı çıkaran bir nitelik taşımaktadır.

Daha önce de değindiğimiz gibi, Amerika'da Köktendincilik, modernizme karşı bir tepki olarak dinin "temellerini" ya da "kökenlerini" savunmaya yönelik bilinçli bir hareket olarak ortaya çıkmıştı. Gerçekten de, modernizm olmasaydı, Köktendincilik de olmayacaktı denebilir! Modernizmin bir tehdit olarak algılanmasına karşı tepki niteliği taşımasından dolayı, Köktendinciliğin, çağdaş politik süreçlerle ilgili olması ve iktidar ilişkilerinden kopuk olmaması çok doğaldır. Ancak, anti-liberal politikalarla olan bağı dışında, Köktendinciliğin çekiciliği, insanlara, kapalı ama güvenli bir dünya ve güvenli bir benlik duygusu alternatifi sunmasından da kaynaklanmaktadır.

Köktendinci ideolojiye göre, hayat ve dünya hakkında bilinmesi gereken herşey Kutsal Kitap'ta mevcuttur; dünyanın gerçekte nasıl olduğunu bildiğini iddia eden özselci bir ideolojidir bu. Böyle bir ideolojik saflık konumu benimsenince, örgütsel saflık da zorunlu olur: "Tanrı devleti"nin sınırlarının daima dikkatle savunulması gerekir. Köktendincilikte "sınırlar" çok önemlidir; sınırların ötesindeki dış dünyada çoğulculuk, hoşgörü ve belirsizlik vardır. Bunların tümü de, Köktendinciliğin tepki duyduğu modernitenin güçleridir. İşte bu yüzden, Köktendincilik, kapalı bir alternatif yaratarak dış dünyanın etkilerini ortadan kaldırmaya çalışır. Bu yeni "alternatif" dünyada, laik ve dinsel alanlar dikotomisi –ki, modernist bir dikotomidir– reddedilip yerine yeni, "bütünsel" bir benlik duygusu geçirilmeye çalışılır. Burada bireyin kişisel deneyimini dillendirmesi mümkün kılınır ve cemaat tarafından uygun destek sağlanır.

Ne var ki, Köktendincinin güvenlik içindeki "ben"i, bir "öteki"ye, "ben olmayan"a ihtiyaç gösterir. Üstelik bu "öteki", "ben"in özelliklerinden daha farklı –ve daha aşağı!– özelliklere sahip olmalıdır. "Köktendinciliğin karakteri ve konturları, en iyi, kavramsal ve belirgin bir 'öteki'ye gönderme yaparak çizilebilir; bu karşıtlık, köktendincilerin kendilerine somut bir dinsel inanç ve pratikler alanı yaratmalarına ve böylece kendileri ile toplumun diğer grup ve kesimleri arasına kesin sınırlar çekebilmelerine olanak verir."[25] Bu nedenle, haklı ve doğru "ben" ile yanılgı içindeki "öteki" arasındaki gerilim, Köktendinciliğin ayrılmaz bir parçasıdır ve Yeni Dinci Sağ'ın saldırgan ırkçı tavrını da açıklamaktadır: Tanrı'nın kutsadığı biricik halk, beyaz ve Protestandır. Yeni Hıristiyan Sağ'ın mitolojisinde Katoliklere, Yahudilere ya da zencilere yer yoktur! [26]

Kesinliğin ve İstikrarın Çekiciliği

Amerika'da Köktendinciliğin ortaya çıkmasıyla birlikte, bu akımı eleştirenler, onun çöküşünü haber vermeye başladılar; ama o, çökmek şöyle dursun, gelişmeye ve güç kazanmaya devam ediyor. Bu gelişmenin bir nedeni Yeni Sağ'ın politikalarıyla örtüşmesi ise, ikinci nedeni bireylerin iç dünyalarında yatmaktadır. Çünkü din, toplumsal bir olgu olmanın yanı sıra, yoğun bir biçimde kişiseldir. Bunda da herhangi bir çelişki yoktur, çünkü insanların en derin iç benliklerinin ayrılmaz bir parçası olan dinsel inançlar ve duygular, aynı zamanda toplumsal olarak biçimlenmişlerdir. İnsanların aşkın dünyayı görebilmeleri, ancak, kendi toplumsal deneyimlerinin onlara sağladığı mercekler aracılığıyla olabilir. Başka bir deyişle, "dinsel pratik, insanların kalıplanmış toplumsal deneyimlerini yansıtan geniş örüntüleri ortaya koyar".[27] Dinin toplum, toplumun da din üzerindeki etkisini incelerken, dinin ona inananlar ve uygulayanlar açısından nasıl bir anlam taşıdığını anlamaya çalışmak vazgeçilmezdir.

Köktendinci toplumsal düzen, daha fazla otoritaryanizm, Kilise ile devlet arasında daha fazla bütünleşme ve bireysel özgürlük yerine grup (cemaat) dayanışmasının vurgulanmasıyla belirlenir. Oysa, "modern" toplum, daha fazla eşitlikçilik, kurumsal farklılaşma ve bireysel özgürlüğün tanınması demektir. Birinci tür toplumsal düzen esneklikten yoksun, çoğulculuk normlarıyla bağdaşmayan, toplumsal ve dinsel açıdan hoşgörüsüz, bireysel özerkliğin feda edildiği bir düzendir. Ne var ki, burada unutulmaması gereken bir nokta, durmadan değişmekte olan modern toplumun bürokratik katılığı ve anonimitesi içinde bireyin sürekli bir yabancılaşma, kişisel kimlik yoksunluğu ve parçalanmayla yüz yüze olduğudur:

> Bir hareketlilik ve değişme çağında hiçbir şey istikrarlı ve kalıcı değildir ve Köktendincilik güvenilmez ve acımasız görünen bir dünyada savrulmakta olduklarını hisseden bireyler için, bu dünya ile baş edebilme stratejilerinden birini sunar. Hızlı teknolojik değişmeye ayak uyduramadığımız zaman, kendimizi yolunu kaybetmiş gibi hissetmemiz doğaldır. Böyle zamanlarda, Köktendinciliğin gelişmesi de doğaldır.[28]

Köktendinciliğin, yaşam biçiminin ve değerlerin en hızlı değiştiği yer ve zamanlarda, bu değişmeden en çok etkilenen kişilere hitap ettiği savı, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, yalnızca Amerika

için geçerli değildir. Köktendincilik, en çok, iki dünya arasında sıkışıp kalmış insanlara çekici gelmektedir, çünkü en fazla onlar modernleşmenin getirdiği acılarla yüz yüzedirler; ve onlara istikrarlı, kesin ideolojik çizgilere sahip komünal bir dünyanın –bu dünya katı bir biçimde hiyerarşik olsa bile– güvenlik ve kesinliğini sunan Köktendincilik, çekici bir alternatif oluşturmaktadır. Nancy T. Ammerman *Southside Gospel Church* cemaatini incelediği araştırmasında, Köktendincilerin, kültürel bakımdan tutarlı ve bütünsel bir yaşam biçimini savunduklarını belirtmektedir.[29]

19. yüzyıl Batı dünyası bağlamında daha önce değindiğimiz ve Weber'in de Protestan ahlakının etkisi açısından savunduğu gibi, din, insanları güçlendiren ve bu dünyada daha etkili eylemlerde bulunmalarını sağlayan bir rol oynayabilir. Ammerman da, geleneklerin ve kuralların dayattığı kısıtlamalara rağmen –ya da onlar sayesinde!–, Southside'lı inanmışların yeni bir güçlülük duygusu edindiklerini söylemektedir. Bu güçlülük duygusu, esas olarak, insanların kendilerini Tanrı'nın seçilmiş ve görevlendirilmiş kulları olarak görmelerinden kaynaklanmakla birlikte, aynı zamanda kendi içinde sıkıca denetlenmiş dayanışmacı bir cemaatin varlığı da önemlidir. İnanmışlar kendilerinde, fikirler, örgütler ve yeni yaşam biçimleri yaratacak gücü görmektedirler. Burada güç, Foucaultcu anlamda olumlu bir içeriğe sahiptir, çünkü toplumsal eylemin yapı taşını oluşturmaktadır.*

Köktendinci akımlara mensup inanmışlar, paralarından, zamanlarından, başkalarıyla ilişkilerinden vb. fedakârlık etmektedirler. James Ault'un deyişiyle, "kilise cemaatinin tümüyle kapsayıcı, bütünleştirici karakteri, üyelerin uyması gereken fedakârlık ve kendini yoksun bırakma" rejimi tarafından pekiştirilir.[30] Üyelerin içki içmelerinin, dans etmelerinin, küfretmelerinin yasak oluşu ve başkaları-

* Foucault, iktidarın "olumlu yanı"na dikkat çeker ve iktidarın etkilerinin yalnızca baskı olarak tanımlanmasının, iktidarı "hayır" diyen bir yasa ile özdeşleştirmek anlamına geldiğini savunur. Oysa, iktidarı kabul edilir hale getiren şey, yalnızca üzerimizdeki baskıcı gücünden değil, (aynı zamanda) bir şeyler üretme yetisinden kaynaklanır. Bkz. M. Foucault, *Power/Knowledge* (*Iktidar/Bilgi*), der. Colin Gordon, özellikle "Truth and Power" ("Gerçek ve İktidar") bölümü, s. 119. Bu noktada Weber'in meşru otorite kavramı akla gelmektedir; otoritenin halk tarafından meşru kabul edilebilmesinin bir nedeni de, iktidarın yasaklayıcı niteliğine karşın "bir şeyler yapabilme" iradesinin bulunmasıdır.

na karşı daima "düzgün davranma" zorunlulukları, kilise dışındaki kişilerle ilişki sürdürülmesini zorlaştırır. Böylece, cemaatin içsel birliği ve dolayısıyla üyelerinden çeşitli şeyler talep etme gücü pekiştirilmiş olur. Köktendinci cemaatin bu özelliği –ki, dinsel nitelikte olsun olmasın, bütün kapalı grup ve örgütler tarafından paylaşılan bir olgudur– elbette, dogmatizmin en uygun gelişme ortamı bulduğu seradır ve sonuçta bireysel seçim olanaklarının daralmasına varır:

> Köktendinci fikirler ve yaşam biçimleri, daha geniş kültürde varolandan giderek farklılaştıkça, ana-babaların çocuklarının seçim haklarını daha fazla kısıtlamaları ve onları dış dünyadaki insanlardan ve faaliyetlerden koparma ihtiyaçları da artmaktadır.[31]

İnanmışlar, kişisel özerkliklerinin bir bölümünden vazgeçerken, bunun karşılığında kendilerine destek, tüm boş zamanlarını dolduracak faaliyetler ve bu faaliyetleri paylaşacak arkadaşlar sunan bir örgütlenmenin parçası haline gelir. Ayrıca, laik medya, eğlence ve hizmetlere alternatifler sunan bir dizi kurumla da ilişkiye geçme olanağı bulurlar. Kısacası, modern dünyanın "kaosu"nu dar, kapalı ama tam da o nedenle korunaklı ve kendilerine destek, dayanışma ve belki de daha önemlisi "belirsizlikten kurtuluş ve kesinlik" lüksü sunan bir başka dünya ile değiştirmiş olurlar. Böylece, Peter Berger'in deyişiyle, "kuşkunun modern yüklerinden" kurtulurlar.[32] Onlarınki, yaşamak için açık seçik, nesnel kuralların bulunduğu ve *herkesin kendi yerini bildiği* bir dünyadır. Dolayısıyla köktendincinin zihni, gereksiz sorgulamalardan uzak ve huzur içindedir. Yalnızca zihni değil, erkeğin "reis"liğindeki evi de!

Hıristiyan Evi: Bir "Disiplin ve Cezalandırma" Odağı

İnanmışın evinin, aile üyelerinin fiziksel, duygusal ve tinsel gereksinmelerinden sorumlu olan "selamete ermiş" bir erkeğin reisliğinde olması beklenir. Onun yanıbaşında, zevcelik ve annelik rolünü saygılı bir boyun eğiş içinde kabullenen bir kadın olacaktır. Bu kadın, ideal olarak, zamanının tümünü evinin işleri ve çocuklarının bakımıyla geçirecektir. Baba, aynı zamanda "aile reisi" olması sıfatıyla, aile içinde "yasa ve düzeni" korumakla da sorumludur; gerçekten de Köktendinciliğin söyleminde "disiplin", dış dünyanın kaosuna ve belirsizliğine karşı bir panzehir işlevi gören, temel bir kavramdır:

Bir Hıristiyan evinin diğerlerinden ne denli farklı olduğunu anlatırlarken, disiplin teması hep gündemdedir... Çoğu toplumsal sorunun kökeninde, disiplinsiz, amaçsız ailelerin yattığını düşünürler ve kendilerinin açıkça farklı bir alternatif oluşturduklarına inanırlar.[33]

Ammerman, Southside cemaatinin hem önderlerinin hem de üyelerinin, Eşit Haklar Yasa Tasarısı'na, kürtaj hakkına, eşcinsellere haklar tanınmasına vb. karşı çıktıklarını, çünkü bütün bu değişiklikleri "Hıristiyan ailesi"ni kendi istedikleri gibi yapılandırmayı tehlikeye düşürecek bir şey olarak gördüklerini söylemektedir. Ayrıca, Eviçindeki Şiddete Karşı Yasa tasarısına da karşıdırlar çünkü bunun sonucunda, hükümetin, çocuklarını terbiye etmede gerekli olan fiziksel ceza uygulama "görevlerine" müdahale etmesinden korkmaktadırlar.[34]

"Hıristiyan evi"nde, Baba tarafından terbiye edilen yalnızca çocuklar değildir; kadınlar da kocalarının otoritesini kabul edip ona boyun eğerler:

Üyeler, "Tanrı'nın Planı"nı anlatırken, Aziz Paulus'un *Ephesoslulara Mektup*'una atıf yaparak, bir emir kumanda zincirinin varlığına değinirler; tıpkı erkeklerin Tanrı'ya tabi olmaları gibi, kadınlar da ailenin reisi sıfatıyla kocalarına tabidirler. Zevcelerin kocalarını sevmeleri gerekir. Kocalar da, tıpkı "İsa'nın Kilise'yi sevmesi" gibi karılarını sevmelidirler.[35]

İnanmışlar, Protestanlığa özgü, "ruhların eşitliği ama cinslerin eşitsizliği" görüşüne bağlıdırlar; bu görüşe göre, kadının ve erkeğin doğaları ve yerleri farklıdır; bu farklılık, içinde bir hiyerarşi barındırır: Kadının konumu, ikincildir. "Cinsler arası savaş"ı önlemek için Tanrı'nın öngördüğü bir plan vardır:

Erkekler mantıklıdır; kadınlar çok duygusaldır. İşte, kadın ve erkek temelde olaylara aynı şekilde bakmaz. Ama birisinin son sözü söylemesi gerekir. Birisinin baş olması gerekir. Tanrı'nın planına göre bu baş, erkektir, ve kadının erkeğin verdiği kararı desteklemesi gerekir... Günümüzde, kadının da erkek kadar karar verme hakkının olduğunu söylüyorlar... Bu durumda da, o evlilikte kimin iradesi daha güçlüyse onun dediği oluyor; daha yüksek bir standart yok... Kaos yaratılmış oluyor.[36]

Bu bağlamda, Köktendincilerin en açık amaçlarından biri, çökmekte olan bir ahlaki düzenin göstergesi olduğunu düşündükleri çağdaş cinsiyet ilişkilerinin yönelimini değiştirmek, ya da daha doğru bir deyişle geri çevirmektir. Köktendincilere göre, ahlaki çö-

küntünün nedeni, ekonomide kadınların giderek daha fazla rol oynaması yüzünden Baba'nın otoritesinin baltalanmış olmasıdır. Bu otoritenin yeniden kurulabilmesi, ancak, ücretli çalışan kadınların işgücü piyasasından çekilerek evlerine geri dönmeleriyle mümkün olabilir. Yeni Dinci Sağ'ın görüşüne göre, kadınlar gerçek yerleri olan, erkeklerin "iyilikçi" denetimi altındaki evlerine geri döndürülmelidirler. Tıpkı, 16. yüzyılın Protestan Reformcuları gibi, kadının aile dışına çıkmasını önlemek istemektedirler. Ne var ki, yeni Protestan Köktendincilerin içinde yaşadıkları toplumsal/tarihsel koşullar Reformasyon'un Protestanlarının içinde yaşadığı ortamdan çok farklıdır. O zamanlar baba, aynı zamanda bir ekonomik birim olan ev halkının efendisi/ustabaşısı olarak gerçekten de *pater familias* konumundaydı; oysa, 1980'ler Amerikası'nda, köktendinci baba, karısının dışarıda çalışarak ailenin geçimine katkıda bulunmak zorunda olması acı gerçeğiyle yüz yüzedir. Bu zorunluluğun kabulüyle, otorite iddiasının en azından bir bölümü silinip gider. Rahip Jerry Falwell'ın, aileyi geçindirecek tek (erkek) kişi için yeterli bir ücret talep etmesi de işte bu yüzdendir. [37]

Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Kadınlar, kocalarının otoritesine boyun eğmelerini ve ikincillik statüsünü kabul etmelerini kendilerinden açıkça talep eden bir düzeni ve aynı zamanda geleneksel ataerkil aileyi yücelten bir hareketi, nasıl olup da canı gönülden desteklemektedirler?

Ataerkil Pazarlığın* Yeniden Kurulması: Boyun Eğme Karşılığında Güvenlik ve Saygı

Nancy Ammerman, Southside'da kadınların Köktendinciliğe uzak durmaları şöyle dursun, cemaate ilk katılanların, daha sonra da hararetli destekçilerinin genellikle onlar olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde James Ault da, Shawmut Vadisi Baptist Kilisesi cemaatinin yarıdan fazlasını kadınların oluşturduğunu söylemektedir. Bu bir

* Çok anlamlı bulduğum bu terimi, Deniz Kandiyoti'ye borçluyum. Bkz. D. Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy" ("Ataerkil Sistemle Pazarlık"), *Gender & Society*, 2:3, 1988. (Bir bölümü, Metis Yayınları'nca önümüzdeki aylarda yayımlanacak olan Deniz Kandiyoti seçkisinde yer alacak.)

çelişki midir, yoksa kadınların "doğal dindarlığı"nın bir göstergesi mi? Eğer bu iki önerme de doğru değilse, Köktendinciliğin kadınlara bu denli çekici gelmesinin nedeni nedir?

Bu sorunun tek ve basit bir yanıtı olmasa da, toplumsal cinsiyet tanımlarının ve ilişkilerinin sorgulanıp değiştirilmesi de dahil olmak üzere bir dizi değişikliğe yol açan modernleşmenin ve kadın hareketlerinin gelişmesinin, bazı kesimlerin maddi ve statüsel çıkarlarını tehdit ettiğini söyleyebiliriz. Janet S. Chafetz ve Anthony G. Dworkin'in işaret ettikleri gibi, kadın hareketlerinin ortaya çıkması için gerekli koşulları yaratan ekonomik ve yapısal güçler, aynı zamanda, anti-feminist karşı-hareketleri hızlandırıcı bir etki de yapabilir. Bu yazarlara göre, kadın hareketlerinin ortaya çıkmasında canalıcı değişkenlerden biri, orta sınıf kadınlarına açık olan rollerin büyük ölçüde genişlemesidir ki, bu da kentleşme ve sanayileşme süreçlerinin bir sonucudur. Kentleşme ve sanayileşmenin etkileri kadınların rollerini değiştirmede ve genişletmede ne denli yaygın olursa olsun, daima, geleneksel ailenin sınırları içinde kalan ve buradaki rollerinden hoşnut olan geniş bir kadın kitlesi de bulunacaktır. Bu tür kadınlar için, kadın hareketinin önerdiği değişiklikler, varolan ekonomik ve toplumsal statülerinin baltalanması anlamına gelebilir. Kısacası, kadın hareketini doğuran aynı yapısal değişiklikler, statülerinin ve sınıfsal çıkarlarının tehdit altında olduğunu algılayan kadınlar için bir güvensizlik ortamının yaratılmasına da yol açabilir.[38]

Köktendinci kilise cemaatleri içinde yapılan araştırmaların da ortaya koyduğu gibi, kadınlar saygılı bir boyun eğiş ve ikincillik statüsünü kabul ediş karşılığında saygı, takdir ve hem ekonomik hem de duygusal anlamda güvence elde etmektedirler. (Köktendinci ailelerin, bazen kadınlar dışarıda çalışıyor olsalar bile, beyaz, orta sınıf ve ev sahibi olduklarını anımsamak gerekir.) Ayrıca, kilisenin ataerkil düzenine boyun eğmekle, kadınlar, 19. yüzyıldaki Fransız Katolisizmi bağlamında kadınlar ile rahipler arasındaki uzlaşmayı hatırlatacak biçimde, kocaları üzerinde bazı ahlaki kısıtlamalar uygulama olanağına da kavuşmaktadırlar. Üstelik şimdi, "selamete erişmiş" kocaların da işbirliğine hevesli olmaları yüzünden, bu kısıtlamaların daha etkili bir şekilde uygulanması sözkonusudur. Kilise, bir "hakem", yüksek otorite rolünü oynamakta ve evlilikte uyulması gereken kuralları saptamaktadır. Böylelikle, aile içinde "cinsi-

yet savaşı"nın yol açtığı kaos, kadınların hak iddialarını ve güçlerini kendi istekleriyle bir yana bırakmaları sayesinde ortadan kaldırılmış olmaktadır.

Elbette, kadınların güçlerinden/iktidarlarından vazgeçmeleri yalnızca göreli bir olgudur; Köktendinci düzenin "ideal"i, "gerçek" durumla pek az çakışır. Karar alma, açıkça kocanın sorumluluğunda olan bir görevdir ama, Ammerman'ın da belirttiği gibi, zevceler evlerini öylesine iyi yönetebilirler ki, kocaların herhangi bir karar vermesi gerekmeyebilir! Ayrıca, kocalarının verdiği kararları etkileme yolları da bulabilirler: Daha yaşlı zevcelerden daha genç olanlara verilen öğütlerin önemli bir bölümü, "erkeğin otoritesini ele geçiriyormuş gibi görünmeksizin" kocalarını doğru olmayan kararlar almaktan nasıl alıkoyabilecekleriyle ilgilidir. [39]

Son derece etkili sonuçlar verebilen bu hareket tarzı, elbette yeni bir şey değildir. Ataerkil bir baskıcı düzenin sınırlamaları içinde hareket etmek zorunda bırakılan kadınlar, daima, ikincillik konumlarıyla baş etmenin yollarını bulmuşlar, statüleri konusunda pazarlıklar yapmışlar ve hatta bazen otorite ve iktidar sahibi de olmuşlardır. (Böyle yaptıkları için de egemen ideoloji tarafından "kurnazlık" ve "desise"ye başvurmak, hilekâr ve manipülatif olmakla suçlanmışlardır!) Ancak bunun, varolan toplumsal cinsiyet/iktidar ilişkilerinin erkek-egemen matriksi içinde, *ona meydan okunmaksızın* cereyan ettiği unutulmamalıdır. Kadınlar manipülasyon, uzlaşma ve pazarlık –"zayıfların silahları" adı verilen şeyler– konusunda "mükemmelliğe" erişebilirler ama, baskı biçimlerine *bütünsel* bir meydan okuyuştan da kaçınabilirler. Direnmenin ince ve kendini hemen ele vermeyen biçimleri elbette önemlidir ve kadınların tarihi araştırılırken mutlaka dikkate alınmalıdır. Ancak, unutmamak gerekir ki, günümüz Amerikası'nda Köktendinci pozisyon ve söylem, kadınlar için varolan tek seçenek değildir.

Köktendincilik, geleneksel olarak kutsanmış cinsel işbölümünü yeniden canlandırmak istemekte, kadınlara kısıtlı ve aşağı bir toplumsal konumu layık görmektedir. Kadınlar, Köktendincilikte simgesel bir önem kazanmaktadırlar: Kılık kıyafetleri, davranışları ve sosyo-ritüel kısıtlanmışlıkları, hep, düzenin doğru ve gerektiği biçimde yürüyüp yürümediğinin göstergeleri olmaktadır. Bu durum, hem Protestan hem de İslam Köktendinciliği için geçerlidir, ancak ikisi arasında son derece önemli bir farklılık da vardır: Amerika'da-

ki Köktendinci harekete mensup kadınlar, kendilerine açık olan tek yaşam biçiminin, itaatkâr ve doğurgan eşlik/annelik olmadığı, laik ve çoğulcu bir dünyada yaşamaktadırlar. Laik bir devlette Köktendinci hayat tarzını seçen kadınlar için bir "seçim" sözkonusudur; Köktendinci bir devlette yaşayan kadınlar içinse "kader"!

Köktendinciliğin egemen olduğu bir devlette, devletin kendisi, bütün erkekler adına, ataerkil ideali kadınlara zorla kabul ettirecek otoriteye ve fiziksel araçlara sahiptir. Laik bir devlette ise, başka seçeneklerin de varlığı, örneğin Southside'daki bütün erkek ve kadınları, Köktendinci aile yapısının normları ile eşitlik ve bireysellik gibi modern normları bağdaştırmak konusunda çeşitli yollar bulmaya sevk etmektedir. Eğer kadınlar, gene de, içinde bulundukları yaşam tarzından hoşnut kalmazlarsa, her zaman bunun dışına çıkma seçeneğine sahiptirler.[40] Köktendinciler, kendi kutsal kentlerinin duvarlarını ne denli güçlü ve yüksek örmeye çalışırlarsa çalışsınlar, laik dünya bu duvarların hemen dışında varlığını ve etkisini duyurmaya devam etmektedir!



İran'da Köktendincilik: Moderniteye Karşı Bir Meydan Okuma

❖

İslamcı Köktendincilik, özellikle son yıllarda çok yaygınlaşan bir terim. Soğuk Savaş sona erdikten ve buna bağlı olarak komünizmin esas düşman olarak kabul edilmesinden vazgeçildikten sonra, günümüz Batı dünyasında İslamcı Köktendincilik bazı çevrelerde "şimdiki düşman" sayılmaya başladı. Batı'ya karşı bir tehdit, ya da en azından acaip ve yabancı bir şey gibi algılanan İslam Köktendinciliği, sanki kültürel ve dinsel olarak yalnızca İslam'a özgü bir olgu şeklinde görülebiliyor. Bu olgu, diğer şeylerin yanı sıra, İslam dininin sözde değişmez ve statik niteliğine ve Müslümanların değişme ve gelişmeye, kısacası moderniteye karşı aldıkları söylenen düşmanca tutuma bağlanıyor.

Partikülarizm Tuzağı

W. Montgomery Watt şöyle diyor:

> Müslümanlar için, değişmezlik, hem bireyler ve toplum açısından bir ideal, hem de insanlığın ve onun çevresinin nasıl kavrandığını yansıtan bir algıdır... Bir Batılının özel bir düşünsel çaba harcamadan bunu anlaması zordur. [41]

Watt'a göre, Batılı için bu zorlu bir çaba olacaktır, çünkü "düşünce yapılarında gelişmeye, ilerlemeye ya da toplumsal iyileşmeye yer olmayanların dünya görüşünü anlayabilmek son derece güçtür".[42] Başka bir deyişle Watt, değişmezlik "ideali"ni hiç irdelemeksizin geçerli kabul etmekte, ve karşılaştırmalı bir yaklaşım benimseme zahmetini göstermeksizin, İslamcı Köktendinciliğin özselci (*essentialist*) ve partikülarist bir yorumunu yapmaktadır. Oysa, İslamcı Köktendincilik, değişmekte olan dünyaya karşı bir tepki olduğu gibi, aynı zamanda, Protestan Köktendinciliğinde yaşanandan çok da

farklı olmayan, dinin kendisindeki bir değişmeyi de yansıtır. Watt'ın yaklaşımı, Aydınlanma'dan itibaren Batı düşüncesini biçimlendirmiş olan ilerleme mitosunun bir yansımasıdır; bu mitos, Peter Berger'in işaret ettiği gibi "modernite" kavramına hem normatif, hem de çarpık bir anlam yüklemiştir:

> Normatif bir anlamı vardır, çünkü modernite kendisinden önce gelen herşeyden içkin olarak üstünmüş gibi anlaşılır... Ayrıca çarpık bir anlamı vardır, çünkü böyle bir perspektif, modernitenin, olduğu gibi, yani ilkece ampirik olarak ayırt edilebilen bir dizi nedeni bulunan ve dolayısıyla da sonu tahmin edilebilen herhangi bir tarihsel olgu olarak görülmesini zorlaştırır. [43]

Ne Protestan, ne de İslam Köktendinciliği, her türlü toplumsal değişmeye karşıdır. Ne var ki, her ikisinin de söyleminde, değişmenin geleneksel değerlerin ve anlama biçimlerinin yönetiminde olması gerektiği vurgulanır. Dolayısıyla, Köktendinci taleplerin çoğu, aslında, modern dünyayla ilgili taleplerdir; ancak bunların formüle edildiği dilin geleneksel dinsel dil olması, değişmezlik "ideali"ne bağlı kalındığı izlenimini vermekte ve aynı zamanda insanların en derinlerinde yatan güvenlik ve istikrar ihtiyacına hitap etmektedir. Köktendinciliğin, ister Hıristiyan isterse İslamcı biçiminde, dinsel temellere, "köklere", İslam örneğinde ise Peygamber'in yaşadığı "altın çağ"a ve "sahih İslam"a dönme çağrıları, "günümüzdeki olaylara ve koşullara bir tepki oluşturduğu sürece, Köktendinciliğin özünde modern bir olgu olduğu" gerçeğini gözlerden saklayamamaktadır.

Modernite: Eski Çekiciliğini Yitirmiş Bir Kavram

İslam Köktendinciliği, tıpkı Amerika'daki karşılığı gibi, açıklanamaz bir olgu değil, bir kriz algılamasına karşı anlaşılır bir tepkidir. Bu kriz, hem küresel hem de yerel, ulusal düzeyde algılanan modernitenin krizidir. Modernleşme, bir yandan çeşitli vaatler taşısa ve somut yararlar getirse bile, aynı zamanda kurumsal ve psikolojik gerilimlere ve hoşnutsuzluklara yol açar; ekonomik ve politik yapılardaki değişikliklerden kaynaklanan dışsal kurumsal altüst oluşların yanı sıra, toplumsal hareketlilik, kentleşme ve günlük yaşamın teknolojik dönüşümünün sonucu olan değişmelere bağlı olarak, kitlesel bir yabancılaşma yaşanmasına neden olur.

Said Amir Arjomand, dinsel yeniden canlanma ile kentleşme arasındaki ilişkiyi vurgulamakta ve İran örneğine dikkat çekmektedir. İran'da, büyüyen kentlerde dinin yaygınlaşması ve dinsel dernek ve örgütlerin oluşturduğu örgütsel ağ, Humeyni hareketini desteklemek üzere kanalize edildi. Arjomand, Türkiye'deki paralel gelişmelere işaret ederek, son yıllarda her iki ülkedeki hızlı kentleşmeye dinsel faaliyetlerin düzeyinde ve yoğunluğunda bir artışın eşlik ettiğini ve İslamiyet'in çok yönlü bir canlanışıyla birlikte politik arenaya da "görkemli" bir giriş yaptığını belirtmektedir. Yazara göre, "bu gelişme hiç de şaşırtıcı değildir. Örgütlenmiş bir dünya dini, yerlerinden olan göçmen kitlelerine ister popülist, nasyonalist, faşist ya da sosyalist olsun herhangi bir laik hareket ya da siyasal parti ve ideoloji kadar geçerli bir bilişsel ve ahlaki alternatif sunabilir." [44]

Bu yüzden, çok sayıda sosyolog, modernizmin "tükenişi"nin, "kutsal olana geri dönüşü" davet ettiğini savunmaktadır; çünkü, insan varoluşunun temel sorunlarına modernizmin "yorgun" öğretilerinin çözüm getirmesinin artık mümkün olmadığını savunmaktadır.[45] Bu varsayım, modernleşmiş, laikleşmiş toplumlarda dinin yeni bir canlanma yaşaması olgusu karşısında kanıtlanmış gibidir. Oysa, Peter Berger'in de işaret ettiği gibi, yukarıda sayılan etkenler yüzünden modernleşmeye karşı daima, modernleşme karşıtı hareketler ve ideolojiler biçimini alan bir direnme olmuştur. Çoğulculuk ve laiklik, modernitenin olgusal göstergeleri oldukları ölçüde, aynı zamanda, çeşitli laiklik karşıtı ve çoğulculuk karşıtı "direnme hareketleri"nin de boy hedefi olmuşlardır. Ve moderniteye dünyanın her yanında çeşitli düzeylerde meydan okunurken, bir yandan da postmodern yeniden-tanımlamalar giderek yaygınlaşmakta ve modernleşme sürecinin insanlığın temel sorunlarını çözmekte aciz kaldığını, hatta yeni sorunlar ortaya çıkardığını düşünenlere son derece çekici gelmektedir. Dolayısıyla, günümüzde geleneksel dinin, halkın "post-modern" tanımlara sığınma ihtiyacının belki daha geçerli olduğu İslam dünyasının birçok bölgesini de etkisi altına almasında hiç de şaşılacak bir şey yoktur.[46] Peter Berger'in, geleceğin en büyük entelektüel görevlerinden birini oluşturacağını tahmin ettiği, "modernleşmenin eleştirisi", başlamış durumdadır.

Köktendincilerin deyişiyle, "Kuran'ın saflığına" dönmek, aslında, İslamiyet'i bir yeniden tanımlama çabasıdır ve geleneksel görüş ve pratiklerin seçmeci bir dökümünün yapılmasını gerektirir. Bu ye-

niden tanımlama ve seçme girişimi sırasında, İslam toplumunun geleneksel değerleri, modern seküler toplumun ihtiyaç ve dayatmalarını dikkate alacak şekilde değişikliğe uğratılır ve bazı temel dinsel normlar, belirli seküler politik kavramlarla bağdaşır duruma getirilir.*

A.S. Cudsi ve A.E. Hillal Dessouki de yeni İslamcı canlanışı, "esas olarak, 20. yüzyılda meydana gelen büyük değişikliklerin bir sonucu ve onlara yanıt olarak İslam'ın içinde ortaya çıkan yeni düşünce güçlerinin ürünü" olarak görmektedirler.[47] Bunun yanı sıra, yeni İslamcı canlanış, belli tür bir modernleşmeye, ulusal gelenekleri ve kültürel sembolleri göz ardı eden ve hatta bazen aşağılayan Batılılaşma girişimlerine karşı bir tepkidir ve bu haliyle modernleşmenin kültürel bileşeninin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Nancy T. Ammerman'ın bir önceki bölümde yer alan, Amerikan köktendincilerinin esas olarak kültürel bakımdan tutarlı bir hayat tarzını savundukları şeklindeki gözlemini hatırlayacak olursak, İslam köktendincilerinin de, kendi açılarından, Batı sömürgeciliği/emperyalizmi tarafından zedelenmiş ve hâlâ da tehdit altında olan bir kültürel kimliği savunmak ya da yeniden kurmak için çaba harcamaları bizi şaşırtmayacaktır.

John Obert Voll'un da işaret ettiği gibi, İslam dünyasında "postmodern" yeniden tanımlama süreci, somut bir deneyim temelinde başladı. İslam dünyasının birçok yerinde, modernleşmenin birinci dalgası liberal meşruti rejimlere yol açtı; ancak bunlar daha sonra

* Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory* (*Din ve Toplumsal Teori*), London, Heinemann Educational Books, 1983, s. 214. Şerif Mardin'in, köktendinci Milli Selamet Partisi (MSP) ile ilgili analizi, bu noktayı örneklemektedir. MSP, 1973 genel seçimlerinde 49 milletvekili çıkardı ve sonra 1980'e kadarki bütün koalisyon hükümetlerine ortak oldu. Mardin'e göre, MSP'nin özelliği ve ilginçliği, onun "benzersiz makyajı"nda ve İslam ile modern Türk toplumunu bağdaştırmaya çalışan yaklaşımında yatmaktadır: "Şimdilik, MSP ideolojisinin, sanayileşmeyi hızlandırmaya hizmet edebilecek gibi görünen İslami değerleri harekete geçirmeye çalışarak sanayi devrimini ve ona ilişkin değerleri İslamlaştırmanın bir yolu olduğunu söyleyebiliriz. Bu gelişme, İslam'da, hem eğitim hem de sanayileşmede görülen 'evrenselci' yöndeki değişmelerin bir parçası olarak anlaşılabilir." Bkz. Şerif Mardin, "Turkey: Islam and Modernization" ("Türkiye: İslamiyet ve Modernleşme"); derl. C. Caldarola, *Religions and Societies: Asia and the Middle East* (*Dinler ve Toplumlar: Asya ve Orta Doğu*). Berlin, Mouton, 1982 içinde, s. 194.

yozlaşma ve baskı araçlarına dönüştüler. Batılı tarzda liberalleşmenin başarısızlığa uğradığı inancı, Müslümanların 1960'larda daha radikal ideolojilere yönelmelerinde rol oynadı. Ne var ki, on yıl sonra, radikal sosyalizm döneminin önde gelen figürlerinden çoğu –Ahmet Bin Bella, Sukarno, Nkrumah– alaşağı edilmiş, Nasır ve Seku-Ture de radikal deneylerinin temellerini değiştirmeye başlamışlardı. İran'daki Pehlevi hanedanı ve Pakistan'daki Eyüb Han gibi daha tutucu modernleşmeciler de daha başarılı olmadılar. 1970'lere gelindiğinde, birçok insan modernitenin sunduğu belli başlı seçeneklerin etkili olmadığını düşünmeye başlamıştı. Liberal, radikal ve tutucu modernleşmecilerin hepsi de halklarının çoğunluğunun beklentilerine cevap verememişlerdi.[48] İşte, milyonlarca insan için sömürgelik döneminden önceye tarihlenen tek ortak durum olan ve kültürel kimliğin bir matriksi olma görevini üstlenen İslamiyet'in, bu bağlamda, bütün rahatsız edici ve yabancılaştırıcı sonuçlarıyla birlikte modernleşmeye karşı geçerli bir alternatif haline geldiği söylenebilir.

"Mutaassıp"ın Psikolojik Profili: Yeni Bir Şey Var mı?

"Toplumsal varoluşun en temel düzeyinde bir kültür krizi Arap toplumunu sarsmaktadır," diyor Hrair Dekmejian; bu krizin en yetkin katalisti de "modernleşmenin yıkıcı etkisidir".[49] Dekmejian, "İslam olgusu"nu, Köktendinci bireyin kişilik yapısını incelemeden yeterince anlamanın mümkün olamayacağını da belirtiyor.

Radikal Köktendincinin (mutaassıbın) Dekmejian tarafından çizilen kişilik profili, Amerika'daki Protestan köktendincinin profiline şaşılacak derecede benzemektedir (ancak, yazarın kendisi böyle bir karşılaştırma yapmamaktadır). İslamcı köktendincinin "örnek kişiliği"; yabancılaşma ve dogmatizm öğelerini, üstünlük duygularını ve bunlarla bağlantılı olarak saldırganlık, otoritaryanizm, hoşgörüsüzlük, sofuluk, haşinlik, paranoya, komplocu bir düşünce tarzı, idealizm ve görev duygusu, itaat ve konformizm özelliklerini içinde barındırır. Ve İslamcı alternatifin insanlara çekici gelmesinin nedeni, " İslamcı ideolojinin, yabancılaşmış bireylere yeni bir kimlik atfetmesi; müminlerin dünya görüşünü belirsiz olmayan terimlerle tanımlaması; acımasız çevre ile baş edebilme konusunda alternatif

yöntemler sunması; bir onur ve aidiyet duygusu vermesi ve belirsizliğe karşı manevi bir sığınak oluşturması; gelecekteki bir İslamcı ütopyada daha iyi bir yaşam vadetmesi; ve, yerleşik düzene karşı bir protest ideoloji olmasıdır." [50]

Dekmejian, İslamcı toplumların ayrıca, bir müminler topluluğu içinde kardeşlik duygusu; tek tek üyeler için yerine getirilmesi gereken görevler; topluluk içinde karşılıklı yardımlaşma; sonunda "günahkâr" toplumu İslamcı ilkeler ışığında değiştirmeyi vadeden bir politik aktivizm olanağı sunduğunu da belirtmektedir. Bu özetin de ortaya koyduğu gibi, mutaassıbın ruhsal profili, önceki bölümde anlatılan, Southside Gospel Kilisesi'ne ya da Shawmut Valley Baptist Kilisesi'ne mensup "selamete erişmiş" inanmışınkinden pek de farklı değildir. Köktendincilik, ister Hıristiyan isterse İslamcı türünde olsun, mutlak hakikati elinde tuttuğunu iddia eden mutlakçı, kuşatıcı ve özselci bir ideolojidir ve sınırları kesinlikle belli, dar ve kapalı bir dünya yaratmaya yönelir. Bu niteliğiyle de, hem örgütsel hem de ideolojik "saflık" peşinde koşar. Köktendincinin kapalı, sınırlı dünyasında mutlak hakikat, onunla birlikte dogmatizm ve hoşgörüsüzlük hüküm sürer. Müminin üstün, haklı ve doğru "ben"i ile günahkâr, yanılgı içindeki "öteki" ya da "ötekiler" arasında hiç bitmeyen bir gerilim yaşanır. Bu, mutaassıp için olduğu kadar "İncil inanmış"ı için de geçerlidir. Dolayısıyla, karşılaştırmalı bir yaklaşım, özselci kültürel partikülarizmin çektiği Oriyentalist duvarların yıkılmasına da yardımcı olur; bu duvarlar, dinsel davranışı inceleyenlerin görüşlerini karartmakta ve "öteki" köktendincinin (bu durumda, İslamcı köktendincinin) kişiliğinin diğerinden içkin olarak farklı bir özü bulunmadığını görebilmesini engellemektedir.

İslamcı Köktendinciliğin Gerçek Özgüllüğü

Ancak, İslamcı Köktendinciliğin Hıristiyan Köktendincilik ile ortak birçok yönü olsa bile, elbette kendi gerçek özgüllükleri de vardır ve bunların hem genel, ideolojik düzeyde, hem de yerel, toplumsal/tarihsel ve politik düzeyde çözümlenmesi gerekir. Çünkü, İslamcı Köktendincilik her ne kadar içkin özelliklere sahip, yekpare bir olgu gibi değerlendirilmek istense bile, aslında "İslamcı canlanma" adı altında toplanan şey, çok farklı olaylardan, süreçlerden ve gö-

rüntülerden meydana gelmiştir. Bunlar doğal olarak, farklı kaynaklardan doğmuşlardır ve farklı bağlamlarda değişik sonuçlara yol açmışlardır/açmaktadırlar (üstelik, Köktencilik dışındaki İslam'ın, hatta bazı yazarların vurguladığı gibi, *İslamların* bulunduğunu da unutmamak gerekir).

Genel, ideolojik düzeyde İslamcı Köktendincilik, başka şeylerin yanı sıra, İslam dünyası içinde varolan ve şöyle ya da böyle bir İslam devleti kurmaya yönelen modern politik hareketleri ve fikirleri kapsamaktadır. İslamcı Köktendincilik de, Batı'daki karşılığında olduğu gibi, din kutsal bir metne (Kuran) dayanır ve inancın "temellerine/köklerine" dönüş çağrısı yapılır. Ne var ki Hıristiyan Köktendinciliğin aksine, İslamcı Köktendincilik'te bu geri dönüş, aynı zamanda, "kilise" ile devletin kaynaşmasını içerir: "İslamcı devlet için örnek model, 7. yüzyılda Muhammed Peygamberin Medine'de kurduğu müminlerin ilk politik cemaatinin 'kutsal tarih'inde aranmaktadır."[51] Muhammed'in peygamberlik misyonu, müminlerin toplumsal, politik ve kişisel yaşamlarını düzene sokacak ve hem devlet, hem de "kilise"yi birleştirecek bir cemaat kurulmasını kapsıyordu. Arthur Jeffery, "The Political Importance of Islam" ("İslamiyet'in Siyasal Önemi") adlı makalesinde, Muhammed'in bu tutumuyla, aslında çok eski bir Yakın Doğu geleneğini sürdürmekten başka bir şey yapmadığına dikkat çekmektedir.[52] Birçok yazarın değindiği bu durum, İslam'ın özgüllüklerinden birini oluşturmaktadır. Haleh Afshar'ın işaret ettiği gibi, " 'Tam teslimiyet' anlamına gelen İslamiyet, yalnızca bir inanç sistemi değil aynı zamanda bir hayat tarzıdır ve Müslümanların hayatlarını Kuran'da belirtilen kurallara göre yönlendirmeleri beklenir."[53] İslamiyet'in bu özelliği, nerede uygulanma olanağı bulduysa, kadınlar açısından özel bir önem taşımış ve İran örneğinin de ortaya koyduğu gibi, dramatik sonuçlara yol açmıştır.

İran İslam Cumhuriyeti: Modernist Bir "İcat"

Dünyanın dikkatinin İslamcı Köktendincilik üzerine çekilmesinde en büyük rolü oynayan olay, 1979'daki İran Devrimi oldu. Batı medyası ve onun izleyicileri için bu olay, korkutucu olduğu kadar ilgi çekiciydi; birçok kişi, böylece modernleşmenin ancak bir cila olduğunun ve "geleneksel inancın" derinlerde yatan köklerini hiçbir

modernleşme çabasının ortadan kaldıramayacağının kanıtlandığını düşünüyordu. Aynı olay, Üçüncü Dünya milliyetçileri için, yalnızca anti-emperyalist bir devrimi ifade etmekle kalmıyor, aynı zamanda, "emperyalizmin en sinsi boyutuna, kültürel boyuta meydan okuyan bir kültürel özgünlüğü" de temsil ediyordu. Bu bağlamda, özgünlüğün, yani İslamcı Köktendinciliğin sunduğu "özgün" politik ve kültürel kimliğin, uzun yıllar boyunca kültür emperyalizmine maruz kalmış insanlara son derece çekici gelmesinde şaşılacak bir şey yoktu.

İran Devrimi'nin diğer İslam ülkelerinde, özellikle de Arap dünyasındaki etkisi büyük oldu. İslam'a zaten yakın olan kesimler devrim sayesinde güçlerini pekiştirdiler; ama, Sol'da olanlar da dahil olmak üzere, muhalif politik gruplar ve bireyler üzerindeki etkisi belki de daha önemliydi. İşte, hem halkçı hem de anti-emperyalist bir İslam Devrimi ile karşı karşıyaydılar ve İslam, "ilerici" politik biçimiyle, "dışarıdan ithal edilmiş" Marksizm ya da milliyetçilik gibi ideolojilerin aksine, halka daha iyi hitap ediyormuş gibi görünmekteydi. Böylece, politik İslam, hem saygınlık ve geçerlilik, hem de birçok taraftar kazandı ve politik alanda kendine sağlam bir yer edindi.

İran örneği, İslamcı politikanın anlamının ve sonuçlarının ancak belirli kurumlar ve mücadeleler bağlamında değerlendirilip saptanabileceğini ortaya koymaktadır. Bryan S. Turner'ın işaret ettiği gibi, dinin, çoğu zaman, siyasal ezikliğin ifade edilmesinde canalıcı bir rol oynadığı, İslam'ın laik sömürgeciliğe karşı önemli bir eleştiri getirdiği öne sürülebilse bile, bu rolün niteliği, belli bir anda bir toplumda etkin olan sınıfların ve siyasal güçlerin karmaşık durumuna bağlıdır.[54]

Bu bağlamda –İran Devrimi'nin oluşumu konusunda ayrıntılı bir incelemeye girişmenin yeri burası olmamakla birlikte–, Köktendincilik çevresinde sürdürülen tartışmalarda bu devrimle ilgili olarak yapılan birçok yorumun, özellikle de Şii İslam'ın içkin olarak devrimci ya da muhalif olduğunu öne süren görüşlerin, yüzeysel ve indirgemeci olduğunu söyleyebiliriz. Zubaida'nın da işaret ettiği gibi, modern İran Şiiliğinin spesifik karakteri, genel olarak Şii inancının sözde içkin özünde değil, İran toplumunun ve devletinin tarihinde aranmalıdır.[55] Yazara göre, İran'daki İslamcı politikanın en belirgin yönü, 1960 ve 70'lere kadar büyük ölçüde din adamları, dinsel ku-

rumlar ve belirli bir destek grubu alanıyla sınırlı oluşuydu. Bu özellik, önde gelen bir din adamının liderliğindeki 1979 devrimine de aktarıldı ve sonuçta ülkeye din adamları egemen oldu. 1960'lara dek İslamcı politika büyük ölçüde tepkiseldi; yani din adamları, başka şeylerin yanı sıra kendi güç ve ayrıcalıklarını sınırlandırmaya yönelen toplumsal ve siyasal gelişmelere karşı tepki göstermekteydiler. Yüzyılın başındaki anayasal devrim sırasında, Rıza Şah, Kacar devleti döneminde güç kazanmış olan alternatif iktidar kaynaklarını, özellikle de din adamlarının gücünü kırarak kendi otoritesini güçlendirmeye yönelmişti. O sırada, din adamları grubu, özellikle hukuk ve eğitim alanındaki kişisel ayrıcalık ve önceliklerinin çoğunu yitirdi. Ayrıca, devletin daha fazla müdahalesi ve denetimi sonucunda dinsel vakıflardan elde ettikleri mali kaynaklar da tehlikeye düştü.

Haleh Afshar da, benzer bir biçimde, dinsel kurumların geleneksel olarak devlete karşı bir mücadele alternatifi oluşturduğunu savunmakta, ve pazar-tüccar ekonomisinin ticari ve mali merkezi ile ulema arasındaki ittifaka dikkat çekerek, Şah rejimine karşı muhalefetin ekonomik temeline işaret etmektedir. Başka bir deyişle, bu rejim, yabancı sermayeye açılarak hem dinci çevreleri hem de ticaretle geçinen sınıfları kendisine yabancılaştırmıştı.[56] Bryan S. Turner da tüccarlar, aydınlar ve ulemanın, yabancı sermayenin tütün tekeline karşı çıkmakta işbirliği yaptıklarına dikkat çekerek, "Tütün Ayaklanması"nın, monarşiyi denetim altına alacak bir Anayasa yapılmasına yönelik hareketin ilk adımı olduğunu söylemektedir. [57]

Pehlevi hanedanının yükselişi, ulemanın ülkenin toplumsal ve siyasal yaşamı üzerindeki denetimini daha da yitirmesine yol açtı; ancak, kurumsal özerkliklerinin temeli tümüyle ortadan kaldırılamadı: Camiler, din okulları, kuran kursları, dinsel yardım dernekleri vb. hâlâ onlarındı. Bunlar sayesinde hem örgütleniyor, hem de bir baskı ve etki ağı oluşturuyorlardı. Devlete karşı ulemanın bu geleneksel özerkliği, kısıtlanmış olsa bile, din adamlarının bağımsız bir biçimde kitlelerle bağ kurmalarına olanak verdi ve böylece Şah diktatörlüğüne karşı halkın giderek artan muhalefetini kanalize etmelerini mümkün kıldı. İmam Humeyni ve izleyicileri, "mülksüzler" adına konuşuyorlardı. Halkın hoşnutsuzluğu, Ortaçağ'da sıkça görülen bir şekilde, dinsel bir biçime bürünüyor, bu da bir yandan devlete karşı başkaldırının meşrulaşmasını sağlarken, bir yandan da bu başkaldırıyı modernleşmeye karşı bir harekete dönüştürüyordu. Bura-

da, ulemanın yüz yıldır anti-sömürgeci harekete katılmış ve böylece kitlelerin gözünde inandırıcılık kazanmış olmasının önemine de işaret etmek gerekir. *

Humeyni ve taraftarları ilk kez 1963'te, hükümetin önerdiği bir dizi yasa tasarısına karşı muhalefet yürüterek politika gündemine girdiler; bu yasa tasarıları içinde, kadınlara oy hakkı tanınmasına ilişkin olanı da vardı. Bu noktada dinci muhalefet hâlâ eski tepkisel direniş kalıbını izlemekteydi. Ama daha sonra, özellikle de sürgüne gönderildikten sonra, Humeyni, İslam hukukuna dayanan bir "alternatif" hükümet biçimini savunmaya başladı. Bu öğreti, daha sonra, İran'ın devrimci anayasasına "İslam Cumhuriyeti" (Zubaida'nın deyişiyle "Humeyni'nin modernist icadı") olarak geçecekti: İran uleması (ya da onun bir kesimi) sonunda, modern devlet için yapılan ideolojik yarış alanına girmişti. [58]

Dolayısıyla, Humeyni'nin hükümet öğretisi, Şii söylemiyle sarılıp sarmalanmış olsa ve Batı ideolojilerine herhangi bir gönderme yapmamaya (aşağılamak ve çatmak amacı dışında) dikkat etse bile, gene de ulus ve modern devlet kavramları üzerine oturmaktadır. Bu ise, Köktendinciliğin "modern" bir olgu olduğu savının bir diğer kanıtıdır ve İslamcı politikanın da, bütün diğer politika biçimleri gibi, belirli kurumsal bağlamlar ve tarihsel koşullarda oluşturulup yürütüldüğünü ortaya koyar.

Peçeli Direniş

Bu bağlamda bir başka önemli nokta ise, Köktendinciliğin, ister Batılı ister İslami türünde olsun, toplumsal cinsiyete ilişkin tutumunun ve cinsiyetçi gündeminin incelenip çözümlenmeden anlaşılmasının

* Metin Heper, Osmanlı uleması ile Şii ulema arasındaki farkı şöyle dile getirmektedir: "Osmanlı siyasal toplumundaki Müslüman (dinsel) kurum, devlete bağımlıydı. Şii kardeşlerinden farklı olarak Osmanlı uleması, yeryüzü iktidarını adaletsizlik ile bir tutmuyordu. Tersine, yeryüzü iktidarı üzerinde sınırlayıcı bir etki uygulayabilmenin tek yolunun, siyasal alanla işbirliği yapmak ve onun içinde resmi bir yer edinmek olduğunu düşünüyordu." Bkz. Metin Heper, "Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective" ("Türkiye'de İslamiyet, Yönetim Yapısı ve Toplum: Ortadoğu Açısından Bir Yaklaşım"), *The Middle East Journal,* no. 35, 1981, s. 348.

mümkün olmadığıdır. Köktendinciliğin cinsiyetçi gündemi, her yerde bu akım için bir meşrulaştırma aracı olarak kullanılmaktadır ama, İran örneğinde, devrim sürecinin anti-sömürgeci ve anti-emperyalist (anti-Batıcı) çağrışımları nedeniyle, özellikle çarpıcı ve karmaşık bir boyut kazanmaktadır.

İranlı kadınlar, devrime kitleler halinde katıldılar (bu konuda da hem kadınlar, hem de mollalar tarihe gönderme yapabilecek durumdaydılar; çünkü Anayasal Devrim sırasında da kadınlar seferber edilmişlerdi). Batılı gözlemciler, bu normal olarak "evde oturması gereken" çarşaflı ve çoğu da peçeli kadın kalabalığı karşısında şaşkınlığa uğramışlardı. Şah'ın devrilmesinin üzerinden henüz iki ay bile geçmeden, 1979 Mart'ında, Uluslararası Kadın Günü'nde, gene binlerce kadın bu kez de peçenin zorunlu hale getirilmesi planlarına karşı gösteri yapıyorlardı. Ama, Humeyni'nin iktidarı tümüyle ele geçirmesinden kısa bir süre sonra, kadınlar peçeden kurtulamadıkları gibi, önceki rejimde elde etmiş oldukları hak ve özgürlüklerin çoğunu da yitirmek durumunda kaldılar.

İranlı kadın yazar Guity Nashat'a göre, Şah'ın baskıcı rejimine karşı mücadele eden kadınların çoğu, bunu, şeriatın geri getirilmesi için değil, Şah'ın "toplumu, sahte bir Batı modeline göre yeniden örgütlemesi"ne karşı çıkmak için yapmışlardı.[59] Şah'ın bu çabası, hızlı toplumsal değişime yol açmış, yozlaşma ve eşitsizlikleri artırmış ve toplumdaki sınıf ve bireyler arasında uçurumlar yaratmıştı. Kadınların statü ve rollerinde son yıllarda meydana gelen çarpıcı değişiklikler ise, baskıcı rejimle özdeşleştiriliyordu; bu olgu, kadınların herhangi bir etnik, ulusal ya da dinsel grubun simgesel "saflığı"nı ya da "kirlenmişliği"ni sergileyen göstergeler olarak kullanılma rollerine işaret etmektedir.

Şah ve rejim karşıtı muhalefet saflarına katılan kadınlar çok çeşitli kökenlerden geliyorlardı ve Nashat'a göre, bunlar yanlış bir şekilde, kadınların durumunda meydana gelen tüm değişiklikleri Şah rejiminin baskıcı niteliğiyle ilişkilendiriyorlar ve değişikliklerin gösterişten ileri gitmediğini düşünüyorlardı. Dolayısıyla, bu rejimi reddettiklerini ve kendi kültürel miraslarına sahip çıktıklarını –elbette, bu miras esas olarak İslamiydi– göstermek amacıyla çarşaf ve peçe kullanmaya başladılar. Peçe takmakla, kadın olarak kendi kültürel kimliklerine sahip çıktıklarını düşünüyorlar ve aynı zamanda toplumun tümünün kültürel kimliğini, onun *sınırlarını* çizmek ve "yaban-

cı" kültürel etkilere karşı farklılığını simgelemek yoluyla, simgelemiş oluyorlardı. Ayrıca, militanlıklarını ve daha anlamlı bir kadın kimliği arayışlarını da ifade ediyorlardı. [60]

Burada peçe, boyun eğmenin ve tecridin göstergesi değil, bir protesto aracı gibi görünüyordu; Fadwa El-Guindy gibi yazarlar da bu nedenle "peçeli direniş"ten söz edebiliyorlardı; onlara göre kadınlar, peçelerinin ardında özgürlük peşinde koşuyorlardı. Peçe sayesinde, kadınların esas olarak cinsel nesne konumunun getirdiği kısıtlamalardan kurtulduklarını ve herşeyden önce "insan varlığı" olarak kimlik kazanabildiklerini öne sürüyorlardı. [61]

Bu değerlendirme, yalnızca kadınların öznel düşünceleri sözkonusu olsaydı doğru olabilirdi; yani kadınlar, büyük bir olasılıkla bu tür düşünceler ve özlemlerle peçelenmeyi kabul etmişlerdi. Ne var ki, İran'da daha sonra yer alan gelişmelere baktığımızda, bu düşüncelerin ne kadar temelsiz olduğu ortaya çıkmaktadır: İslam Cumhuriyeti'nde kadınlar bir kez daha aileye ve evcil rollerine geri dönmek zorunda bırakılmışlar ve kaderin bir cilvesi olarak, salt cinsel nesnelere indirgenmişlerdir. Bu olgunun ardında, peçe takmanın, kadınlar ve erkekler için farklı anlamlar taşıması yatmaktadır. Şah karşıtı gösterilerde kadınlar peçeyi, bir kültürel özgünlük ve özsaygı jesti olarak takmışlardı (tabii bir bölümü de her zaman peçeli olmuştu); oysa erkekler için peçe, "kendi kadınları" üzerindeki denetimin bir göstergesi, erkek olarak sahip oldukları ayrıcalıkların bir parçası anlamına geliyordu.

İranlı kadınların peçeyi bir "araç" olarak düşünüp kullanmaları ve bunun yol açtığı sonuçlar, araçların ve biçimlerin, amaçların kendileri kadar önemli olduğu şeklindeki feminist argümanı bir kez daha gündeme getirmektedir. Bouhdiba'nın deyişiyle, değeri, "kadın saflığının sürdürülmesine ilişkin hakiki bir teolojiden" kaynaklanan[62] peçe, İkinci Bölüm'de işaret ettiğimiz gibi, kökeni ta Eski Mezopotamya'ya dayanan bir olgu olarak erkek egemenliğinin kadınlar üzerindeki baskı ve denetiminin somut bir biçimi ve simgesidir. İranlı kadınlar, böylesine açık bir ataerkil denetim simgesi olan peçeyi, henüz zorunlu olmadıkları bir dönemde kabullenip kullanarak, kendilerine daha sonra uygulanacak olan baskı ve tecridin meşruluğunu da baştan kabul etmiş oldular.

İran'da kadınların devrime katılışının bir diğer ve konumuz açısından anlamlı yönüne işaret eden Mary Hegland'a göre, devrime

katılan kadınların büyük çoğunluğu, bunu, devrimci faaliyetin dinsel bir faaliyet olarak tanımlanması yüzünden yapabilmiştir. Dolayısıyla, bu faaliyetin kadınların kamusal alana katılımını artırmamış olmasında şaşılacak bir şey yoktur; çünkü hem kadınların kendileri, hem de iktidarı ele geçiren dinci liderler kadınların "devrimci faaliyeti"ni geleneksel kültürel ve dinsel çerçevenin dışında bir şey olarak algılamamışlardır.[63]

Dinci önderlerin yeni kuşağı, Şah rejimine karşı mücadele etmenin, hem erkeklerin hem de kadınların dinsel görevi olduğunu savunuyordu, çünkü bu rejim "batıl"dı; ama artık "hak" yönetimi kurulmuş olduğundan kadınların görevi de, kendi gerçek yerleri olan evlerine ve ailelerine geri dönmekti. Bu yaklaşım doğrultusunda yeni rejim, şeriata aykırı olan yasaları iptal etti ve yerlerine İslam ile uyum içinde olan yeni yasalar koydu.

Özerk bir feminist hareketin varolmaması ve pratikte kadınların çok yönlü bağlılıklarının (sınıfsal, dinsel ve anti-sömürgeci duygusal) bulunması da, bu sonucun gerçekleşmesinde rol oynadı. İranlı kadınlar gerçekten de çok zor seçimlerle yüz yüzeydiler. Köktendincilik, onlara saygınlık vadediyor ve üstelik de "mülksüzler" ve yoksullar adına konuşuyordu; feminist hareketin ya da başka seçeneklerin varolmadığı bir durumda, kendilerini belirli bir alternatif içine konumlandırmaları çok zordu. Dolayısıyla, Köktendinciliğin kadın-merkezli gibi görünen ve kadınları farklılıkları (ve ikincillikleri!) içinde yücelten faaliyet ve yaklaşımları onlara çekici geldi; bir anlamda kendi elleriyle "teslim" oldular.

İslam Cumhuriyeti: Bir Erkek Cenneti

Daha önce de değindiğimiz gibi, İslam, bireyin Allah'ın iradesine tümüyle "teslim" olması gerektiği inancına dayanır. Hem erkekler, hem de kadınlar bu teslimiyeti, yeryüzünde Allah'ın koyduğu ve şeriatta belirlenmiş olan kurallara uygun yaşayarak sergilerler. Şeriata uygun yaşam ise, kadın ile erkek arasında varolduğu öne sürülen içkin farklılıklar tarafından belirlenen cinsiyetçi işbölümüne dayanır; bu içkin farklılıklar, doğanın ve onun yaratıcısı olan Allah'ın eseridir. Allah, kadın ile erkeği fiziksel, zihinsel ve duygusal bakımdan farklı yaratmıştır. Şeriatın çağdaş bir yorumcusunun deyişiyle,

Allah bizi böyle, iyi bir amaç için, yarattı, ve bizim de bunu kabul edip kendimizi buna teslim etmemiz gerekir... Böylece, kadın ve erkek, her biri diğerini tamamlayacak şekilde işlevsel olarak farklı yaratılmıştır. Erkeğin, kadının duygusal hassasiyetine ve yumuşaklığına ihtiyacı vardır, kadının da erkeğin güçlü, gerçekçi ve erkekçe korumasına... [64]

Kadın ve erkeğin yaratılma biçimine "isyan" etmek, ya da bu türden bir isyankârlığı sergileyecek biçimde davranmak, Allah'ın emirlerine karşı gelmektir. Peygamber'e atfedilen bir hadiste, "Kadın gibi davranan erkekler, ve erkek gibi davranan kadınlar lanetlenmiştir," denir. Bouhdiba'nın da işaret ettiği gibi, bu bağlamda eşcinsellik Allah'ın kurduğu ve cinslerin kesin ayrımına dayanan düzene bir başkaldırı ve meydan okumadır: "Hudud Allah'a göre, eril ile dişil arasındaki sınır dikkatle çizilmelidir."[65] Bouhdiba ayrıca, fıkıh kitaplarının her cinsin nasıl giyinmesi gerektiğini en ince ayrıntısına kadar betimlemelerinde şaşılacak bir şey olmadığını ekler: Giysilerin, dünyadaki cinsiyet dikotomisini yansıtması gerekir.* Öyleyse, İran İslam devletinde varolan toplumsal cinsiyet ayrımına aykırı biçimde giyinen ya da davranan herkesin en ağır biçimde cezalandırılmasında şaşılacak bir şey yoktur.

Burada, bir önceki bölümde gördüğümüz Protestan Köktendinciliğin aile anlayışını, İslamcı Köktendinciliğin aile anlayışı ile karşılaştıracak olursak, yine, ikisi arasında belirgin bir farklılık olmadığını görürüz. Her iki inanç sisteminde de, aile ve toplumsal cinsiyet ilişkileri temel bir izlek, merkezi bir ilgi odağıdır; bu ilişkilerin, "doğal" oldukları için, Allah'ın iradesini ve koyduğu düzeni yansıttığı varsayılır. Her iki tür ailede de, zihinsel olarak üstün olduğu varsayıldığı için karar alma görevini üstlenmiş *rasyonel* bir aile reisinin bulunduğunu görüyoruz; bu aile reisi, ailesinin dinsel ve geleneksel ahlakından da sorumludur. Onun yanında da, saygılı boyun eğme karşılığında mali ve duygusal güvenceye sahip olan itaatkâr ve yumuşak huylu, *duygusal* bir kadın (eş-anne) yer alır. Kuran'a

* Sözkonusu olgunun İslam'a özgü olmayıp Yahudi-Hıristiyan geleneğinin de önemli bir parçasını oluşturduğunu hatırlamak gerekir. Tevrat'ın Beşinci Kitabı'nda (Tesniye) şöyle denir: "Kadının üzerinde erkek esvabı olmayacak, ve erkek kadın esvabı giymeyecek; çünkü bu şeyleri yapan herkes Rab Allah için mekruhtur." (Bap 22:5) Farklılık, bu anlayışı *zorla* uygulama olanağının bulunup bulunmamasındadır.

göre, erkekler karılarının geçimini sağlamakla ve onlara "iyilikle" davranmakla yükümlüdürler (ancak bu "iyilik", İslam'da kadınların "incitmeden" de olsa (?) dövülmesini, Protestan Köktendinciliğinde de çocuklara fiziksel ceza verilmesini dışlamaz!). Amerika'daki bazı kadınlar, boyun eğme karşılığında mali ve duygusal güvence elde etmeyi oldukça çekici bulmaktadırlar; aynı şekilde İran'da da bazı kadınlar, İslam devletinin kendilerine dayattığı kısıtlamaları, güvence ve istikrar için ödenen küçük bir bedel olarak görmektedirler. Onların durumunda, elbette, bu inanç öteden beri kültürlerinin bir parçası olduğu için muhtemelen daha da kolay benimsenebilmektedir. Azari'nin işaret ettiği gibi, İranlı kadınlar, Batılı kadınların son bir-iki yüzyılda elde etmiş oldukları özgürlükleri hiçbir zaman yaşamamışlardı.[66]

Her iki Köktendinci akımın aile, cinsiyet ilişkileri ve kadının rolüyle ilgili sistemleştirmesi, birbirinden çok farklı olmasa bile, bu düzenlemelerin hukuksal kurallar olarak yasalarda yer alması, üstelik bu yasaların aynı zamanda tanrının koyduğu yasalar olduğunun iddia edilmesi durumunda, sonuç çok farklı olmaktadır. İran'da, kadınlar için yasa önünde eşit olmak diye bir şey yoktur; dinci önderler, kadın ile erkeğin eşit olduğunu değil, kadının erkekten aşağı olduğunu düşünmektedirler ve bu düşünce, ülkenin Anayasası'nda kurala bağlanmış durumdadır.[67] Rejim, Anayasa'da yer alan bu ilkeyi, özel yasalara geçirmiştir ve bu yasalar kadınlar açısından gerçekten feci sonuçlar doğurmuştur:

> İran İslam Cumhuriyeti, iki sınıf yurttaş yaratmıştır: İslam hukukunun yasalarından ve adaletinden yarar sağlayan erkek ile, yarar sağlamayan kadın. Oy hakkı dışında, İranlı kadınlar, kamusal alanda yeri, ev içinde de güvencesi olmayan ikinci sınıf yurttaşlar konumuna düşmüşlerdir. Koca, ev içinde herşeye kadir mutlak bir yönetici haline gelmiştir.[68]

Üstelik bu "koca", kendi hükümranlık alanında sınırsız bir cinsel doyum hakkına da sahiptir. İran Anayasası'nın önsözünde, "kadınların artık tüketimin hizmetindeki araçlar olarak görülmeyeceği" ibaresi yer almaktadır; ancak, erkeklerin hizmetinde meşru seks objelerine dönüşmelerini engelleyecek herhangi bir madde yoktur![•] Kuran'ın "Maide" Suresi, mümini, dünyevi nimetlerden yararlanmaya çağırır ("Allahın helal ettiğini nefsinize haram kılmayın"), dolayısıyla, eşlerinin "helal"i olan zevceler de, Ayetullah Mottahari'nin

hatırlattığı gibi, kocalarının hizmetini karşılamakta cömert davranmalıdırlar.[69]

Laik bir ülkede, yurttaşların devlet ile olan ilişkileri cinsiyetlerine göre belirli farklılıklar gösterse de (çünkü devletin laik olması ataerkil oluşunu ortadan kaldırmaz), devlet laik hukuku uygulamak zorundadır ve genellikle bir hakem rolü oynamaya yönelir. Oysa, şeriatla yönetilen bir devlette, devletin kendisi bir "taraf"tır ve bu "taraf"ın kadınların tarafı olmadığı da açıktır. Şeriata dayanan bir İslami devlette, din tarafından kutsanan ve meşrulaştırılan cinsel ve toplumsal düzen, bizzat devlet tarafından her türlü ideolojik ve fiziksel mekanizmaya başvurularak uyruklara zorla uygulanır. Bir kadın bu düzende şeriata karşı gelirse yalnızca ailesinin şerefini lekelemekle kalmaz, aynı zamanda devletin otoritesine de meydan okumuş olur. İşte bu gerçek, İran'da şeriat altında yaşayan bir kadınla, Amerika'da Köktendinciliği seçen bir kadının yaşamları arasındaki kıyaslanamaz farklılığa işaret eder: Orada, köktendinci yaşam tarzını benimsemek, birçok seçenek arasından birini seçmek demektir; burada ise, sistemin dışına çıkmak mümkün değildir. Yani, bir seçim hakkından söz edilemez. Kendisine zorla dayatılan rolü reddeden bir İranlı kadının başvurabileceği tek yol, mücadele ve direnmedir; bunun bedeli ise kolayca kendi hayatı olabilir! Bu nedenle, onun meydan okuyuşunun ve direnişinin anlamı da daha derin, daha sarsıcı olabilir. Azar Tabari'nin dediği gibi,

> Bugünkü İran'da bir kadın için, kendisini geriliğin karanlığına mahkûm eden bir devlete karşı direnmek, varoluşsal bir sorun haline gelmiştir. Direnmek, onun bireyselliğini yitirip ölümcül bir uyarlanma konumuna düşmesini durdurabilecek biricik yoldur. Onun için varolmanın tek yolu, isyan etmektir. [70]

Tabari, İranlı kadınların "varolma çabası"nın, "bir yönetim biçimi olarak İslam'a meydan okunmasında muazzam bir etkisi" olacağını savunmaktadır. Gerçekten de, kadınların başkaldırmasının anlamı, göründüğünden çok daha derinlere uzanmaktadır: Cinsiyetçi yapının sorgulanıp sarsılması, sistemin kendisinin tehlikeye düşmesi demektir! Ancak, tam da bu nedenle, devlet ile erkek müminlerin çıkarlarının özdeş olduğu ve bu çıkarların hem ideolojik hem de fiziksel güçle korunmasının sözkonusu olduğu koşullarda, ne yazık ki, Tabari kadar iyimser olmak kolay değildir.

❖

Sonuç

Kendi Adını Koymaya Cesaret Etmek

❖

İnsan yaşamında çok önemli bir yer tutan dinin, sosyolojik ve ideolojik bir olgu olarak, gerek tarihsel gerekse çağdaş bağlamlarda incelenmesi, toplumsal cinsiyet bölünmesinin iki tarafı için farklı anlamlar taşıdığına ve kadınlar ile erkeklerin maddi ve ideolojik yaşamları üzerinde farklı etkiler yarattığına işaret ediyor. Özellikle kadınların dinle olan ilişkisi her zaman karmaşık, çelişkili ve gerilimli olmuştur. Din, kadınlara zaman zaman kendilerini ifade olanağı sunsa da, kadını ikincil ve bağımlı olarak değişmez bir biçimde tanımlamasıyla onlar için yalnızca ideolojik düzlemde kalmayan bir cendere oluşturmuş ve kadınlar yüzyıllar boyunca kendilerine ve başkalarına, eksiksiz insanlığa ulaşabilme ve soyut düşünme yetisine sahip olduklarını kanıtlayabilmek için çırpınıp durmuşlardır.

Batı'da, bin yıldan uzun bir zamandır düşünen kadınların temel zihinsel çabalarının, Hıristiyanlığın kadınlara yakıştırdığı "insan ıstırabının kaynağı, baştan çıkarıcı Havva" imgesi ve rolünün değişik bir biçimde kavramsallaştırılabilmesi için dinin yeniden gözden geçirilmesinde yoğunlaşmasının nedeni budur. Kadınların kurtuluş uğruna mücadeleleri, durumlarına siyasal bir çözüm düşünebilmelerinden çok önce, ister istemez, dinsel arenada verilmiştir[1] ve bu zorunluluk, büyük bir olasılıkla, onların daha verimli ve sonuç alıcı çabalara girişmeleri önünde bir engel oluşturmuştur.

Hıristiyan dünyasının ataerkil otoriteleri, yüzyıllar boyunca, kadınların toplumdaki "doğru" yerini tanımlamak ve bağımlılıklarını meşru göstermek için Kutsal Kitap'ın yaratılış, cennetten kovulma ve Paulus'un mektupları bölümlerine başvurdular ve bu kutsal metinler, kadınların omuzları ve yürekleri üzerinde ağır bir yük oluşturarak onların kendi kendilerini özgürce tanımlama çabalarını engel-

ledi. Bu nedenle, daha özgün ve yaratıcı düşünceler geliştirmezden önce, uzun süre, dinin yeniden yorumlanmasıyla uğraşmak zorunda kalmış olmalarında şaşılacak bir şey yoktur.

Bingen'li Hildegard'dan Hackeborn'lu Mechtild'e, Christine de Pizan'dan Navarre'lı Marguerite'e ve daha birçoklarına kadar, eğitim fırsatını yakalayabilmiş kadınlar, İrlandalı Ortaçağ ozanının dizelerinde çarpıcı ifadesini bulan Havva imgesiyle mücadele ettiler. Ozan, Havva'nın ağzından şöyle sesleniyordu:

> Ben Havva'yım, soylu Adem'in karısı; geçmişte İsa'ya karşı gelen bendim; çocuklarımı cennetten yoksun bırakan da benim; asıl benim çarmıha gerilmem gerekirdi... Yasak elmayı ben kopardım; ben olmasaydım ne cehennem, ne ıstırap, ne de korku olacaktı. [2]

Buna karşı, Christine de Pizan, bu dehşet verici kadın düşmanlığıyla mücadele ederken her zamanki inceliğini korumaktadır:

> Tanrı, Adem uyurken onun kaburgasından yarattı kadını, çünkü onun erkeğin ayakları dibinde bir köle olmasını değil, ona eş ve yoldaş olmasını ve Adem'in Havva'yı kendisini sevdiği gibi sevmesini istiyordu... Bilmiyorum dikkat ettiniz mi ama, Havva Tanrı'nın imgesinde yaratılmıştı. Böylesine soylu bir benzerliği taşıyana, hangi ağız kötü nitelikler yakıştırabilir?... Tanrı ruhu yarattı ve kadın ve erkek bedenlerine aynı derecede iyi ve soylu benzer ruhlar yerleştirdi... Kadın, en yüce zenaatkâr tarafından yaratılmıştı. Nerede? Tanrı'nın cennetinde. Hangi maddeden? Aşağılık bir maddeden mi? Hayır, yaratılmış olan en soylu maddeden: Tanrının yarattığı erkeğin bedeninden. [3]

Kadınlar bu tür yeniden kavramsallaştırmalar uğruna ne çok emek, ne çok zaman, ne çok kâğıt, ne çok mürekkep harcadılar... Ama elbette çabaları tümüyle boşa gitmedi; çünkü en baskıcı ve eşitsiz gelenek içinde bile, eşitlikçi bir damarı bugünlere aktarmayı başardılar. Ancak, ne denli zekice ve haklı yorumlar yaparlarsa yapsınlar, ataerkil geleneği ortadan kaldırmaya güçleri yetmedi: Baskıcı bir geleneğin sınırlarının tümüyle dışına çıkmadan o gelenek içinde belli ölçüde direnmek mümkün olsa bile, gerçek kurtuluş mümkün değildi.

Nitekim, İslam geleneği içinde de herşeye karşın, dayatılan sınırlamalara boyun eğmemiş ve Tanrı ile aracısız bağ kurma hakkına sahip çıkmış kadınlar vardır. Bunlardan belki de en önemlisi ünlü mistik Rabia'dır (ö. 801). Basra'lı Rabia, koşulsuz Tanrı sevgisi yolunda yürümenin simgesi haline gelmiş ve yalnızca İslam dünyasın-

da değil, Avrupa'da da öyküleri anlatılır olmuştur. Rabia, yaşadığı dönemde erkeklere eşdeğer tutulmakla kalmamış, onlardan üstün olduğu bile sonraki bazı (erkek) yazarlar tarafından öne sürülmüştür. Ama herşeye rağmen Rabia da, kadının eksiksiz insanlığının ancak "kadın" olarak görülmekten çıkarak mümkün olduğu gerçeğini değiştirememiştir. Ona hayran olan yazarların övgülerini dile getiriş biçimleri buna tanıktır: "Bir kadın Tanrı yolunda yürürse, artık ona 'kadın' denemez!"[4]

Dinin insanlar üzerindeki etkisi ne yönde olursa olsun, insan davranışına yön veren insan öznelliğini kavramak istiyorsak, dini incelememiz gerektiği açıktır. Birçok toplumbilimcinin üzerinde birleştiği nokta, dinin bireysel ya da kolektif insan yaşamının en derin yönleriyle ilgili olduğudur; dini göz ardı etmek, herhangi bir dünya görüşünün derinde yatan köklerinin gözden kaçırılmasına yol açar. Din bir dizi simgesel biçim ve imge yaratır; bir kültürün dinsel gelenekleri, onun ifade biçimleri ve anlam yaratma süreçleridir. Dolayısıyla topluma ve kültüre ilişkin feminist analizler, kadınların ikircikli bir ilişki içinde bulundukları dini çözümlemeye cesaret etmedikleri takdirde, eksik ve yüzeysel kalmaya mahkûmdur.

Ne var ki, bu çözümlemenin hiç de kolay olmadığını kabul etmek gerekir; çünkü bir kere, teoride din ile pratikte din, yani yaşanan bir deneyim olarak din, farklı şeyler olabilir. Ayrıca, kadınlar da homojen bir grup değil, sınıfsal, ırksal, ulusal ve etnik aidiyetlerle bölünmüş durumdadırlar ve dolayısıyla din bu farklı kesimler için farklı anlamlar ifade edebilir. Bu arada unutmamak gerekir ki, kadınlar erkeklerin egemenliği altındaki bir dünyada yaşasalar bile, içinde yaşadıkları bağlamları değiştirmeye de etkin olarak katılan ve bu süreç içinde elbette kendilerini de değiştiren öznelerdir. Baskı yapıları ise, Giriş bölümümüzde tartıştığımız gibi, aynı zamanda direnmenin odaklarıdır.

Bütün bunlar, dinsel söylem/pratik de dahil olmak üzere tüm toplumsal-tarihsel olguların basit ve indirgemeci yorumlarından kaçınmanın yanı sıra, kadınlar ve onların din ile ilişkileri konusunda da kolay genellemelerden kaçınmak gereğini gündeme getirir. Ancak, bu noktayı unutmamak kaydıyla, özellikle karşılaştırmalı bir araştırmanın gözler önüne serdiği ortak nitelikleri belirlemek ve bazı genellemeler yapmak da olanaksız değildir.

Tektanrılı dinlerin doğuş ve gelişme süreçlerini ve kutsal metin-

lerini, tarihsel ve toplumsal açıdan çözümlemeye giriştiğimizde, bunların içinde doğdukları toplumların ataerkil maddi koşullarıyla bağlı olduklarını, karşılığında da bu ataerkil çerçeveleri pekiştirici bir etki yaptıklarını görüyoruz. Sözkonusu üç dinsel gelenek arasında ortak özellikler kadar, elbette farklılıklar da vardır ve bu farklılıklar, bazen, İran örneğinde değindiğimiz gibi, kadınlar açısından belirleyici olabilir. Ortak özelliklerin en önemlisi ise, tektanrılı dinin, kadının ikincilliğini doğal kabul etmesi ve bu "doğal ikincilliği", kadının ve onun bedeninin denetlenmesinin meşru gerekçesi saymasıdır. Bu ortak özellik, tarihsel ve coğrafi olarak, her üç tektanrılı geleneğin de aşağı yukarı aynı ya da birbirine yakın topraklarda ve benzer maddi koşullarda doğup gelişmesiyle açıklanabilse bile, ilginç olan, bugünkü ifadelerinde de kadınlara ilişkin tutumu gündemlerinin merkezine almalarıdır. Görüldüğü gibi, tarih içinde en direngen ideolojik süreklilik, kendisini, kadınlara ilişkin ataerkil anlayış ve tutumlarda ortaya koymaktadır.

Nitekim, Protestan ve İslamcı Köktendinciliğe ilişkin çözümleme, her iki dinsel canlanışın gündeminin de odağını kadının konumunun ve denetiminin oluşturduğunu ve Köktendinciliğin kendisini toplumsal cinsiyet ve kadının toplumsal rolü aracılığıyla meşrulaştırdığını gözler önüne sermektedir. Dördüncü Bölüm'de değindiğimiz gibi, her iki tür Köktendincilik de "temellere/köklere" dönüşü vazettiği ve geleneksel dinsel söylem içinde ifade edildiği halde, hem teoride hem de pratikte yeni bir "icat"tır. Ne var ki, bu yeni icadın kadınlara ilişkin cinsiyetçi gündeminde, yeni olan hiçbir şey yoktur. Bu gündem, kökeni ta Eski Mezopotamya'ya dayanan binlerce yıllık cinsiyetçi varsayımları ve önkabulleri yineleyip daha da pekiştirmekten başka bir "yenilik" getirmemektedir. Bu ise, ataerkil aile kurumunun korunup sürdürülmesinde kurumlaşmış dinin oynadığı canalıcı role işaret eder.

Giriş bölümünde tartıştığımız gibi, dinin, toplumların üretimi ve bireylerin yeniden üretimi açısından yerine getirdiği toplumsal işlev, her ikisi de aile aracılığıyla gerçekleşen, mülkiyetin denetimi ile bedenlerin denetiminde oynadığı belirleyici roldür. Dinsel sistemlerde beden, hem kutsallığın aktarımı için bir araç, hem de tende ("et"te!) ifadesini bulan dünyevi kötülük için temel bir simgedir. Bu bağlamda beden, ruhun eğitilebilmesi için "terbiye edilmesi" (disipline sokulması) gereken araç-nesne ve insanlığın "selamete" eri

mesi önündeki engeldir. Bedenin denetimi ve terbiyesi ise, aslında cinselliğin denetimidir; kadının ezilmesi üzerine kurulu ataerkil sistemde, cinselliğin düzenlenimi ve denetimi, pratikte, kadın bedeninin ve yaşamı yaratma yetisinin (doğurganlığının) denetlenmesi biçimini alır.

Köktendinci akımlarda yapıldığı gibi, kadına, ailesel ve dinsel değerlerin taşıyıcısı rolünün verilmesi, geçici bir süre için onun statüsünü ve saygınlığını artırabilir. Ne var ki, son çözümlemede, "gerçek kadınlığın", ailenin ve kadının "doğal" rolünün yüceltilmesi; kadınları kapalı, dar bir alana hapseder ve daha kötüsü, onları erkekler tarafından tanımlanmış imgeler/kalıplar içinde dondurarak, kendilerini özgürce tanımlama olanağından yoksun kılar. Tektanrılı dinler ve onlardan beslenen günümüz köktendinciliği, kadınlardan yalnızca Tanrı'ya değil, erkeklere de hizmet ve itaat talep eder. Üstelik bunlar, kadınların bu itaati içselleştirmelerinin, gönüllü hizmetkârlar haline gelmelerinin en güçlü araçlarıdır. Oysa baskı, içselleştirildiği zaman, baskı olmaktan çıkmaz; yalnızca, baskının kaynağının belirlenmesi ve ona karşı mücadele edilmesi engellenmiş olur.

Üstelik, unutmamak gerekir ki, kadına, kadın cinselliğine, rolüne ve kişiliğine ilişkin olarak kutsal metinlerde ve gündelik inanç pratiklerinde ifade edilen tutumlar, yalnızca köktendinci ya da geleneksel dinsel bağlamlarda değil, laik ortamlarda da bizimle birliktedir. Kendilerini dindar saymayan insanlar bile, dinsel geleneklerin kültüre kattığı imgeler aracılığıyla "düşünürler" ve bunların yaydığı değer yargılarını içlerinde taşırlar. Dinsel geleneklerin yarattığı imgelerin büyük çoğunluğu erkeklerce yaratılmıştır ama, kadınlar bunları içselleştirir ve belki de herşeyden daha çok bu tanımların baskısı altında kalırlar. Ataerkil dinsel ideolojinin içselleştirilmesi, kadınları "kendi yerlerinde" tutmaya yarayan çok çeşitli mekanizmalar içinde, büyük bir olasılıkla en etkili olanıdır. İranlı Binas örneği, bu içselleştirmenin boyutlarını ortaya koyması bakımından düşündürücüdür:

> Binas, yaşlı ve bilge bir kadındı. Kuranı okuyabildiği gibi, herşeyi de bilirdi. Bir gün bize rüyasında cehennemi gördüğünü anlattı. Cehennemde, kocasının izni olmadan başka bir kadının bebeğini emzirmiş olan bir kadın göğüs uçlarından demir çengellere asılmıştı; bir diğeri de kızgın demirden zincirlere bağlanmıştı, çünkü yaşarken kocasından izin almadan sağa sola gitmişti. Başka bir kadın da kaynar sular içine atılmıştı; nedeni, dünyadayken kocasının her istediği zamanda onunla cinsel ilişkiye girmemiş olmasıydı. Taş yutmak zorunda

kalan bir deri bir kemik kalmış bir kadın da görmüştü, Binas; o da yaşarken kocasına ve çocuklarına doğru dürüst yemek yapmamış, yemekleri âşığına yedirmişti! Yaşarken çok gülen bir kadının ağzından şimdi alevler fışkırıyordu; boşanma parasını istemekte ısrar eden bir kadının ise ayaklarına ağır taşlar bağlanmıştı. Cehennem, bedenlerine iğneler, çiviler saplanmış; gözleri çıkarılmış; burunları kesilmiş; ateşte yürümek, karda yatmak zorunda bırakılmış kadınlarla doluydu.[5]

Yaşlı Binas'ın, çevresindeki genç kadınlara ibret olsun diye anlattığı tüyler ürpertici manzaralar, hep, kadınların erkek egemenliğine karşı işledikleri "günah"ların cezasıdır (ayrıca, bedenin nasıl bir "terbiye" odağı olduğunu da açıkça ortaya koymaktadır). Ataerkil sistem, hem cehennemi büyük ölçüde kadınlara ayırarak, hem de erkeklere itaat zorunluluğunu din ve cehennem korkusuyla birleştirerek, üstelik bütün bunları bizzat kadınların yeniden üretmesini sağlayarak, sistem olarak ayakta kalmayı başarmaktadır.

Dolayısıyla, bu içselleştirmeye "hayır" demek, zorla dayatılan kalıplara direnmek ve *kendi adını koymaya cesaret etmek*, ister istemez, kadınları tektanrılı dinlerin mutlakçı yorumlarıyla bir hesaplaşmaya götürecektir. Üstelik yalnızca inanmayan kadınları değil, inananları da! Nitekim bu yüzyılın başlarında bir Müslüman Arap kadını, kadınların uğradığı haksızlıklara şöyle isyan etmektedir:

> Despotluk ve baskının eseri olan bu haksız peçelenme yasası da nedir? Bu zorunluluk, Allah'ın ve onun peygamberinin kitabının çiğnenmesi demektir. Bu yasa, kadınları fiziksel güçle boyunduruk altına almış olan erkeğin yasasıdır. Bu yasayı yapabilmek için erkek, Allah'ın kitabına müdahale etmiş, onu tahrif etmiştir.
>
> Erkek, zararı kendisine de dokunsa bile, despotluğu ve baskıcılığıyla mağrur olmuştur. Bu yasayı o kendi başına, kadına en ufak bir şekilde danışmadan yaptı. Bu yüzden de yaptığı yasa, Allah'ın iradesine aykırı bir biçimde, sadece erkeğin arzularına uygun oldu. [6]

Ama kadınlar, kendi tarihlerini öğrenmekten ve kendi bilgi dağarcıklarını inşa etmekten alıkondukları için, bu haykırıştan 70 yıl sonra, İran'da yaptıkları gibi ataerkil kalıpları benimseyerek ve ataerkil simgeleri kabullenmenin ne denli belirleyici olduğunu unutarak, "peçeli direniş"e giriştiler. Özgürlük ve demokrasi talep ediyorlar ve Şah rejiminin zulmüne başkaldırıyorlardı ama, hareketin önderliğini yapan mollaların talimatlarına da uyarak örtünüyorlardı. Onlara göre bu, o sırada verilmesi gereken önemsiz bir tavizdi.

Ama "İslam devrimi"nden kaçmak zorunda kalan Tara'nın acıyla dediği gibi, "herşey 'bunu kabul etsem ne olur ki' denilerek verilen küçük tavizlerle başlamıştı":

> Biz farkında olmasak bile onlar, bu önemsiz gibi görünen küçük tavizlerin nasıl bir alışkanlık yaratacağını, kişiliğimizde ne tür tahribatlar yapacağını biliyorlardı. Öyle ki, her bir taviz diğerine eklenecek ve sonuçta, herşeyin eskiden beri öyle olduğuna inanan, itiraz etmeyi unutmuş insanlar olacaktık. [7]

İran'da, mollalar rejimi işe önce psikolojik baskıyla başlamış, sonra onu fiziksel şiddet izlemişti: "Örtünmeyene hakaret, örtünmeyene dayak, örtünmeyene jilet müstahaktı." Hayatın en özel ve görünmez yerlerine yönelik müdahaleler "öylesine bir kuşatmayı içeriyordu ki, insan çıldıracağını hissediyordu." Çünkü İslam devleti, hayatın her alanına müdahaleyi öngören bir şeriat rejimiydi ve böyle bir rejimde şeriat kurallarının uygulanması ve "kadınların yola getirilmesi", yalnızca resmi görevlilerin değil, bütün müminlerin görevi̇ydi.

Bu noktada, bir din devleti ile laik bir devlette yaşamanın kadınlar açısından nasıl belirleyici bir farklılık yarattığı gündeme gelmektedir. Dinsel imge, kalıp ve kurallar laik bir ortamda bile kadınları etkileyip baskı altına alır, ama böyle bir devlette bunlara direnmek ve "hayır" demek, alternatifler üretmek mümkündür. Oysa Tara'nın ve daha yüzbinlerce İranlı kadının yaşayarak öğrendikleri gibi, bir şeriat devletinde, kadınlar için varolan düzenin dışına çıkma girişimi, bedeli kişinin yaşamıyla ödenmek zorunda kalınabilen bir varlık sorununa dönüşmektedir. Böyle olduğu için de, büyük çoğunluğun uzlaşmayı yeğlemesine herhalde şaşmamak gerekir. [8]

Ne var ki, kadınların boyun eğip uzlaşmalarına da pek güvenmemek gerektiğini, Tertullianus ve Augustinus gibi Kilise Babaları kadar, İslamcı teologlar da bilir. Abbas Mahmud elAkkad, Adem ile Havva öyküsünün, "kadının ebediyen değişmeyecek doğasını simgelediğini" söylemektedir. Bu "değişmez doğa", "kadının, kendisine yapma denileni yapmasıdır":

> Kadının karakterinin bütün öğeleri bu öyküde mevcuttur ve bunlardan biri, onun yasak olana karşı duyduğu eğilimdir. Türün devamının sağlanabilmesinin tek yolu, denetleyen ile denetlenen arasındaki ilişkinin sürdürülmesidir. Denetlenen, yani kadın, doğasında karşı çıkma isteğini barındırır ve kendisini denetleyenin iradesini kırmaya çalışır. Böylece, baştan çıkarma ile irade arasında bir

mücadele baş gösterir... Kadının baştan çıkarıcı olmasının nedeni, denetleniyor ve yönetiliyor olması, kendisinin ise kurnazlık ve baştan çıkarma dışında yönetme olanağına sahip olmamasıdır. [9]

Gerçekten de, kadınların kurtuluş ve özgürleşme olanakları, "umut ilkesi"ni yükseltme olanakları, işte onların bu denetlenen ve yönetilen olma konumlarından ve bu konumun yarattığı çelişkilerin yeşerttiği direnme ruhundan, "yapma denileni yapmalarından" kaynaklanmaktadır. Ataerkil sistem bu ruhtan korkmakta ama, yaratılış mitosunun ve onun çeşitli yorumlarının da ortaya koyduğu gibi, onu yok sayamamaktadır.

Yaratılış öyküsüne göre, Adem'in ilk eylemi, "şeylerin adını koymak"tır. Buna karşılık Havva'nın ilk eylemi bilgi peşinde koşmak, bilgi ağacının yasak meyvesinden tadarak Tanrı'nın bilgisinden pay almaktır. Bu onun gözlerini açacak ve onu "iyiyi ve kötüyü bilerek Allah gibi" yapacaktır (Tekvin, 3:6). Eski Ahit'teki yaratılış mitosu, bir kez daha Foucault'yu hatırlayacak olursak, "bilgi"nin ya da bilinçliliğin önemine ve direnişe yol açarak, varolanı değiştirme potansiyeline işaret eder. Tanrı'nın, erkeğin ayrıcalığı olan bilgiyi elde etmeye kalkıştığı için kadını cezalandırmış olması bir rastlantı değildir. Öyleyse, kadınların, yasak meyveyi yeme haklarına sahip çıkmaları ve aynı zamanda ad koyma hakkını, özellikle de *kendi adlarını koyma* ve kendi kendilerini tanımlama hakkını geri almaları gerekir. Çünkü, ad koyma ve tanımlama hakkına sahip olanlar, aynı zamanda iktidara da sahip olanlardır. Kadınlar için kendi kaderini belirleme mücadelesi, kaçınılmaz olarak, kendilerine dayatılan tanımlara karşı çıkışı ve alternatif tanımlar yaratılmasını içerir.

Bir İslamcı feminist, Azize el-Hibri, günümüz İslam dünyasında inanan kadınların dinin daha eşitlikçi bir yorumu uğrunda verdikleri mücadeleye değinerek şöyle demektedir:

> Müslüman feministler, Müslüman ataerkil otoritenin tehditleri karşısında yılgınlığa kapılmamalıdırlar. Tersine, İslamiyet'te Tanrı ile kul arasında bir ruhban sınıfının bulunmadığı, her insanın kendi inançlarından dolayı Tanrı'ya karşı doğrudan kendisinin sorumlu olduğu gerçeğini hatırlamalıdırlar. Ayrıca, eğer ataerkillik kendi ideolojik sınırları içinde beş ayrı düşünce okulunun varlığını meşru görebiliyorsa, feministler de pekâlâ bunlara bir tane daha eklenmesini isteyebilirler.[10]

Azize el-Hibri'nin akıl yürütmesi kendi içinde son derece tutarlıdır ama, fanatik İslamcıları ve köktendincileri tutarlı savlardan çok,

şeriata koşulsuz sadakat ilgilendirmektedir. Laik topluma olan nefretlerinin kaynağı da işte budur. Çünkü bir toplum derinden laikleştiğinde, bir cinsin öteki üzerindeki iktidarı, en değerli meşru!aştırma araçlarından birini yitirir. İktidarın tanrısal dayanağı ortadan kaldırıldığında, erkeğin kadın üzerindeki "doğal" üstünlüğü efsanesinin yıkılması yolu da açılmış olur. [11]

"Din kavramının kendisi, insanlar için değerli yönleri olsa da, ataerkil yapılar, kutuplaşmış değerler ve hiyerarşi ile öylesine lekelenmiş durumdadır ki, en titiz feminist arındırmanın bile bu lekeleri temizlemesi mümkün değildir"[12] diyor, felsefeci Hilde Hein. Gerçekten de, amacımız barış olduğu zaman, savaşı anlamsız kılmanın yolu, karşı-silahlar üretmek değil, tümüyle silahlardan arınmış bir dünya kurmaya cesaret etmektir!



Notlar

❖

Giriş
DİN, KADINLAR VE DİRENME

1. M.E. Leaky, *Development Strategies and the Status of Women*, Lynne Rienner Publishers, 1986, s. 10.

2. Amal Rassam, "Towards a Theoretical Framework for the Study of Women in the Arab World", *Social Science Research and Women in the Arab World*, UNESCO, Paris, 1984 içinde, s. 127.

3. A.M. Greely, *Unsecular Man. The Persistence of Religion*, Schocken, New York, 1985 (1972), ss. 126-7.

4. P.E. Glasner, *The Sociology of Secularization*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1977, s. 102.

5. A.M. Greely, *a.g.e.*, s. 61.

6. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, 1969, s. 55.

7. N. Abercrombie, *Class Structure and Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, s. 156. Abercrombie'nin görüşünü, tarihsel olarak en etkili meşrulaştırma biçimlerinin dinsel olduğunu savunan Peter Berger de paylaşmaktadır. Ona göre, bunun nedeni, dinin, bu dünyaya ilişkin olguları kozmik bir referans çerçevesine oturtma konusundaki benzeri olmayan potansiyelidir. Bkz. Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Penguin, Hammondsworth, 1973; Bölüm 2.

8. Mark Poster, *Foucault, Marxism and History*, Polity Press, Cambridge, 1990 (1984), s. 151.

9. M. Godelier, "The Ideal in the Real", derl. Raphael Samuel ve Gareth S. Jones, *Culture, Ideology and Politics*, History Workshop Series, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1982 içinde, ss. 12-38.

10. *A.g.e.*, s. 36.

11. Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, Heinemann Educational Books, Londra, 1983, s. 78. Bu noktada, Şerif Mardin'in de dikkat çektiği gibi, Marx'ın din hakkında, "bu vülger yorumların çok ötesinde incelikli ve ampirik bulgulara dayalı yaklaşımları bulunduğunu" belirtmek gerekir. Bkz. Ş. Mardin, "Söyleşi", *Cumhuriyet*, 19 Ocak 1992.

12. M. Godelier, *a.g.e.*, s. 37.

13. Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other*

Writings 1972-1977, der. Colin Gordon, The Harvester Press, Sussex, 1980.

14. B.S. Turner, *a.g.e.*, çeşitli sayfalarda ve *The Body and Society*, Basil Blackwell, Oxford, 1984, çeşitli sayfalarda.

15. Niyazi Öktem, "Dinlerve Laiklik", *Cogito*, no. 1, Yaz 1994, s. 43.

16. B.S. Turner, *a.g.e.*, çeşitli sayfalarda. Mary Douglas da, bedensel denetimin toplumsal denetimin bir ifadesi ve yansıması olduğunu savunmaktadır. "Tanrı'nın toplum, toplumun da Tanrı" olduğu Durkheimcı bir sistemde, her türlü ahlaki hata, aynı anda hem dine, hem de cemaate karşı işlenmiş bir suçtur. Mary Douglas, *Natural Symbols*, Barrie and Jenkins, Londra, 1973, s. 91 ve 99.

17. B.S. Turner, *a.g.e.*, s. 2.

18. A. Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1985, s. 96.

19. L. Caplan, *Studies in Religious Fundamentalism*, Mac Millan, Londra, 1987, s. 17.

20. Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness*, Oxford University Press, 1993, s. 3.

21. *A.g.e.*, ss. 5-6

22. Diana L. Eck ve Devaki Jain, derl., *Speaking of Faith*, The Women's Press, Londra, 1986; "Introduction".

23. Bu konuda kapsamlı bir döküm için bkz. G. Lerner, *a.g.e.*

24. J.W. Scott, "The Problem of Invisibility"; der. J. Kleinberg, *Retrieving Women's History,* Berg/UNESCO, 1988, s. 15.

25. M. Foucault, *a.g.e.* ve Alan Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, Tavistock, Londra ve New York, 1980.

26. Mary Douglas, *Natural Symbols*, ss. 114-27; ve *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* , Penguin, Londra, 1966, s. 145.

27. Joan Kelly, *Women, History and Theory*, University of Chicago Press, 1984, s. 61.

Birinci Bölüm
ANA TANRIÇA'DAN "DÖLLEYİCİ SÖZ"ÜN KUDRETİNE

1. G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York, 1986, çeşitli sayfalarda. Ayrıca bkz. Cemal Bali Akal, *Siyasi İktidarın Cinsiyeti*, İmge Yayınları, Ankara, 1994, s. 13 ve devamı.

2. Margaret Ehrenberg, *Women in Prehistory*, British Museum Publications, Londra, 1989, s. 10 ve 63, ve çeşitli sayfalarda.

3. *A.g.e.*, ss. 63-6.

4. *A.g.e.*, s. 99.

5. Autumn Stanley, "Daughters of Isis, Daughters of Demeter: When Women Sowed and Reaped", *Women's Studies International Quarterly*, 4, 3, 1981, ss. 289-304; Andrew Sherrat, "Plough and Pastoralism: Aspects of Secondary

Products Revolution", derl. Hodder, Isaac, Hammonds, *Pattern of the Past*, Cambridge University Press, 1981 içinde.

6. Henri Delporte, paleolitik döneme ait resimlerden söz ederken, "hayvan resimleri, insanın dışındaki evreni temsil eder. Buna karşılık ve karşıt olarak *insan grubu, insanlık, kadın figürleriyle ifade edilir*; türün sürekliliğini ve yenilenmesini sağladığı ölçüde, bu ifadelendirme için kadın biçiminden yararlanılması son derece meşrudur," demektedir. (*L'Image de la femme dans l'art préhistorique*, Picard, 1979, s. 307; abç.)

7. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları, Ankara, 1991 (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), s. 123.

8. Elizabeth Badinter, *Biri Ötekidir*, Afa Yayınları, İstanbul, 1992 (çev. Şirin Tekeli), s. 61.

9. Akt. M. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 117.

10. M. Eliade, *a.g.e.*, s. 120.

11. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, s. 53 ve 282; akt. Badinter, *a.g.e.*, s. 63.

12. E. Badinter, *a.g.e.*, ss. 64-65.

13. "Beltil için Kutsama", *Şiir Tapınağı*, der. Sait Maden, Adam Yayınları, İstanbul, 1985, s. 91.

14. Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge, 1981, s. 57.

En eski yaratılış mitosları açısından benzer bir süreci eski Türk toplumunda izleyebilmek için bkz. Ümit Hassan'ın çok önemli araştırması, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1985: "Şamanlıkta efsane ve dualar izlendiğinde, tek tek *ruh* haline babahanlık döneminde getirildikleri anlaşılan, ana-kadın'lık kutsallıkları vardır. Altaylılarda Umay, Ana Maygıl, Ak Ene; Yakutlarda Ayısıt, hep kadın kutsallık biçimleridir." (s. 105) ve "Ayısıt, yaratıcı 'dişi ruh'lar arasında yer alır... Ayısıtların temel görevi, 'hayat unsurları'nı toplayıp birleştirmektir. Bu işe 'kut' adı verilir. Kut, ana karnındaki çocuğa üflenince, çocuk 'can'lanır." Ümit Hassan erkek tanrı Ülgen'in de yaratma kudretini Ak Ana'dan aldığını belirtmektedir.

Ayrıca bkz. Mualla Türköne, *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*, Ark Yayınevi, Ankara, 1995. Türköne, eski Türk toplumunun cinsiyet kültürünün erkek egemen niteliğini serimlerken, Ana Tanrıça kültünün izlerine ilişkin örnekler de vermektedir. Yazara göre, İslamiyet, erkek atalara tapınmaya son vererek kadınların durumunda düzelme yaratmıştır ve ataerkilliğin "semavi dinlerle başladığı" tezi yanlıştır: "Sözkonusu paradigmada, en temel görüş olarak; Musevilikten başlayarak bütün tektanrılı dinlerin, erkek Tanrı, erkek peygamberler, ilk insan Adem ve ondan yaratılan Havva vb. söylemleriyle ataerkilliğin *ilk gerçek kurucusu*, meşrulaştırıcısı oldukları görüşü yer alır." (s. 53; abç.)

Türköne'nin, sözkonusu paradigmayı açımlayan yazarlara ve yapıtlara yaptığı göndermelerin çok sınırlı (Saadawi ve Badinter) ve indirgemeci olması bir yana, yazar, ataerkilliğin "ilk gerçek kurucusu" olmak ile "meşrulaştırıcısı" olmak arasındaki metodolojik farkı ve (buna sıkıca bağlı olarak) her üç tektanrılı dinsel ideolojinin içinde doğduğu ataerkil toplumsal, ekonomik ve ideolojik çerçeveyi gözden kaçırmaktadır.

15. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, 2. baskı, 1976, s. 225.

16. G. Lerner, *a.g.e.*, s. 146.

17. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Edwin O. James, *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study*, Londra, 1959, ss. 228-53 ve çeşitli sayfalarda.

18. Samuel Noah Kramer, "Poets and Psalmists; Goddesses and Theologians: Literary, Religious and Anthropological Aspects of the Legacy of Sumer", Denis Schmandt-besserat, *The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin*, Malibu, 1976 içinde, s. 14; G. Lerner, *a.g.e.*, s. 153.

19. Stanley Diamond, *In Search of the Primitive*, Transaction Books, 1974, s. 304.

20. E. Badinter, *a.g.e.*, s. 73.

21. G. Lerner, *a.g.e.*, s. 154; George Thomson da Eski Yunan tanrıçası Athena'nın benzer bir değişim sürecinden geçtiğini anlatmaktadır. *Tarih Öncesi Ege I*, Payel Yayınevi, İstanbul, 1983 (çev. Celal Üster), 2. basım, ss. 325-27. James Frazer ise, "çok adlı", "bin adlı" İsis'in sayısız sıfatları arasında "ekin tarlası", "yeryüzünün meyvalarını doğuran" gibi nitelemelerin bulunduğunu anlatırken aynı olguya işaret etmektedir. Bkz. *Altın Dal*, Payel Yayınları, İstanbul, 1991 (çev. Mehmet H. Doğan), ss. 299-300.

22. Sue Rollin, "Women and Witchcraft in Ancient Assyria", derl. A. Cameron ve A.Kuhrt, *Images of Women in Antiquity*, Croom Helm, 1983 içinde, s. 39.

23. Elise Boulding, *The Underside of History*, Boulder: Westview Press, 1976, s. 185.

24. Nitekim Badinter, İ.Ö. 4. binyıldan 2. binyılın sonuna dek kadın-erkek ilişkisinin sonraki dönemlerde bir daha görülmeyen bir denge, hatta uyum dönemine girmiş göründüğünü öne sürmektedir. *Biri Ötekidir*, s. 65 ve devamı. Ne var ki, başka tanıklıkları bir yana bıraksak bile, yalnızca tektanrılı dinlerin kitaplarına yansıyan, paganizm ve kadın düşmanlığı, ataerkil düzenin kurulup yerleştirilmesinin pek de o kadar uyumlu bir biçimde gerçekleşmiş olamayacağını akla getirmektedir. Badinter'in görüşü, geçmişe ilişkin bir saptama olmaktan çok, ileriye dönük bir dilek gibi görünüyor.

25. Georges Conteneau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, Londra, 1954, s. 197.

26. G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York, 1986, çeşitli sayfalarda.

27. Kutsal Kitap'ın ataerkil olmayan bir yorumunu yapmaya girişen çalışmaların sayısı çok fazladır. Bazıları için bkz. R.R. Ruether, der., *Religion and Sexism*, Simon and Schuster, New York, 1974; Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973; Elisabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, New York, 1983; Carol Ochs, *Behind the Sex of God: Toward a New Consciousness Transcending Matriarchy and Patriarchy*, Beacon Press, Boston, 1977; Mieke Bal, "Sexuality, Sin and Sorrow", *The Female Body in Western Culture*, der. S.R. Suleiman, Har-

vard University Press, 1986 içinde, ss. 317-338. Bu konuda 1505 yılından, üstelik de kadın olmayan bir yazardan kalma çok ilginç bir örnek, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim'ın *Of the Nobility and Superiority of the Female Sex* adlı kitabıdır. Bir protofeminist sayılabilecek yazar, erkek üstünlüğü doktriner diktasına karşı çıkmakta ve Kutsal Kitap'a meydan okumaktadır: "Adem, toprak demektir; Havva ise yaşamı temsil eder. Adem doğanın ürünüdür, Havva'yı ise Tanrı yaratmıştır. Adem'in cennete kabul edilmesinin biricik nedeni, Havva'nın yaratılmasına olanak vermesidir..." Akt. Rosalind Miles, *The Women's History of the World*, Michael Joseph, Londra, 1988, s. 110.

28. Husam Muhi Eldin al-Alousi, *The Problem of Creation in Islamic Thought, Quran, Hadith, Commentaries and Kalam*, Baghdad University Publications, Bağdat, 1965, s. 7.

29. G. Lerner, *a.g.e.*, s. 183; bazı araştırmacılar Tekvin 2:18-25'te geçen İbranice "adem" sözcüğünün, aslında insanlığın jenerik adı olduğunu ve sonradan kasıtlı ve yanlış bir şekilde, erkek egemen taraflılıkla a'nın büyük harfle yazıldığını öne sürerek bu versiyona da androjen bir anlam yüklemeye çalışıyorlar.

30. G. Lerner, *a.g.e.*, s. 141; Eski Ahit'teki, Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılması efsanesinin Sümer mitosu ile olan bağlantısını Samuel Noah Kramer de vurgulamaktadır: *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B.C.*, Harper & Bros, New York, 1961.

31. G. Lerner, *a.g.e.*, s. 187.

32. Elaine H. Pagels, "What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity", *Signs*, 2, 1976, s. 293.

33. David Bakan, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization*, New York, 1979, ss. 27-28. Ayrıca, erkeklerin sembolik otorite ve egemenlik ihtiyacının benzer bir psikolojik açıklaması için bkz. Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Boston, 1981.

34. G. Lerner, *a.g.e.*, s. 189.

35. Hesiodos, *Theogonia*; zikreden Necla Arat, *Kadın Sorunu*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1980. Robert Graves, Hesiodos'un anlattığı "Prometheus, Epimetheus ve onun karısı Pandora" öyküsünün özgün bir mitos olmayıp, muhtemelen yazarın kendisinin uydurduğu ve Demophon ve Phyllis mitosuna dayandırdığı anti-feminist bir fabl olduğunu söylemektedir. Başlangıçta Pandora ("herşeyi veren/ bütün iyiliklerin anası") toprak tanrıçası Rhea'dır. Pandora'nın çömleği (kutusu değil) de, başlangıçta "kötülükler"i değil, "kanatlı ruhlar"ı içermekteydi. Robert Graves, *The Greek Myths*: 1, Pelican Books, 1960 (1955), ss. 148-49.

36. Page duBois, "Sewing the Bodies: Metaphors of the Female Body in Ancient Greece", der. C. Nadia Seremetakis, *Ritual Power and the Body*, Pella Publishing, New York, 1993 içinde, ss. 89-90 ve çeşitli sayfalarda.

37. E. Badinter, *Biri Ötekidir*, Afa Yayınları, İstanbul, 1992, s. 100.

38. Aristoteles, *De Anima, II*, 1, 412a; akt. Badinter, a.g.e., s. 100.

39. Foustel de Coulanges, *La Cité Antique*, Paris, 1864 (İng. çev. 1873/ 1955), s. 39

40. John Gould, "Women in Classical Athens", *The Journal of Hellenistic Studies*, c. C, 1980, s. 53.

41. Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1985, s. 135.

42. Carol Delaney, *The Seed and the Soil*, University of California Press, California, 1991, s. 11.

43. Bronislav Malinowski, *Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1982 (1929), s. 159.

44. A. Bouhdiba, *a.g.e.*, s. 12

45. Charles Mopsik, "The Body of Engenderment in the Hebrew Bible, Rabbinic Tradition and the Kabbalah", *Zone: Fragments for a History of the Human Body 3* (1) 1989 içinde, s. 53.

46. S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Allen and Unwin, Londra, 1985 (1966), s. 110; akt. Delaney, *a.g.e.*, s. 33.

47. M.Z. Khan, *Islam: Its Meaning for Modern Man*, Harper and Row, New York, 1962, ss. 186-87; akt. Delaney, *a.g.e.*, s. 288.

48. Fetna Ayt Sabbah, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992 (çev. Ayşegül Sönmezay), s. 107.

49. C. Delaney, *a.g.e.*, ss. 38-39.

50. C. Delaney, *a.g.e.*, s. 323.

51. G. Lerner, *a.g.e.*, ss. 189-193.

52. G. Lerner, *a.g.e.* Ayrıca bkz. Lewis Finkeistein, "The Hebrew Text of the Bible: A Study of Its Cadence Symbols", *Symbols and Society*, derl. L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland, R.N. Maciver; Harper and Brothers, New York, 1955 içinde.

53. Alaattin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, V Yayınları, Ankara, 1991, s. 77.

54. *Gılgamış Destanı*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973 (İngilizce'ye çeviren N.K. Sanders, Türkçe'ye çeviren Sevin Kutlu-Teoman Duralı).

55. Stephen Langdon, *Sumerian Epic of Paradise, the Flood, and the Fall of Man*, University Museum, Philadelphia, 1915, ss. 44-46; ayrıca, George Thomson, *Tarih Öncesi Ege I*, Payel Yayınları, İstanbul, 1983, ss. 141-148.

56. Husam Muhi Eldin al-Alousi, *a.g.e.*, ss. 153-54.

57. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Baroda, 1938; A.I. Kash, *Judaism in Islam*, New York, 1954.

58. Örneğin, Azizah al-Hibri, *Women and Islam*, Pergamon Press, 1982. Ayrıca, Sayyid Kutb, *In the Shade of the Quran*, MWH London Publishers, 1981 (1979), s. xii: "Müslümanlar pratik yaşamlarında İslam'ın gerçek doğasından çok uzaklaşmış durumdalar. Şimdiki yaşamlarında sundukları İslam imajı, ilk İslami kuşakların uyguladığının kötü ve soluk bir kopyasıdır." Türkiye'de de bu geleneği paylaşan Hüseyin Hatemi, Ali Bulaç, Cihan Aktaş vb. İslamcı yazarlar vardır.

59. Jane I. Smith ve Yvonne Y. Haddad, "Eve: Islamic Image of Woman", der. Azizah al-Hibri, *Women and Islam*, Pergamon Press, New York, 1982 içinde.

60. Fetna ayt Sabbah, *a.g.e.*, ss. 140-144; F. Berktay, "Peygamberin Ölümü Üzerine Saz Çalıp Oynayan Kadınlar", *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, İstanbul, 1994 (2. Baskı) içinde, s. 184.

61. G. Lerner, *a.g.e.*, s. 190 ve 198.

İkinci Bölüm

ATAERKİL DÜZENİN AYIRT EDİCİ ÖZELLİĞİ: KADIN BEDENİNİN TOPLUMSAL DENETİMİ

1. G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, 1986, çeşitli sayfalarda.

2. Ruby Rohrlich, "Women in Transition: Crete and Sumer", derl. Ruby Rohrlich ve Elaine H. Baruch, *Women in Search of Utopia*, New York, Schocken Books, 1984 içinde; ve "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women", *Feminist Studies*, Bahar, 1980.

3. Carol C. Meyers, "The Roots of Restriction in Early Israel", *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, der. Norman K. Gottwald, Orbis Books, New York, 1983.

4. Bu konuda bkz. Samuel Noah Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture and Character*, University of Chicago Press, 1963; Leonard Woolley, *The Sumerians*, W.W. Norton and Co., 1965; Georges Conteneau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, St. Martin's Press, 1954.

5. S. N. Kramer, *a.g.e.*, s. 322.

6. G. Lerner, *a.g.e.*

7. Ümit Meriç Yazan, "Sosyolojik Açıdan Kılık Kıyafet ve İslam'da Örtünme", *İslam Araştırmaları Vakfı*, 1984, ss. 38-39.

8. William H. Mc Neill, *Dünya Tarihi*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1985, s. 141.

9. Türker Alkan, *Kadın Erkek Eşitsizliği Sorunu*, Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, Ankara, 1981, s. 12.

10. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, 1992, s. 27.

11. Sarah B. Pomeroy, *Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, New York, 1975, çeşitli sayfalarda.

12. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara, 1989, s. 8.

13. *İhya ül ulum id-din*'den akt. Fetna Ayt Sabbah, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 7.

14. Aristoteles, *Politika*, Kitap I, Bölüm 12 ve 13, Remzi Kitabevi, 1983 (1975) (çev. Mete Tunçay), ss. 26-29.

15. Jean Duché, *Histoire du Monde*, Flammarion, Paris, 1958, c. I, s. 276; akt. M.Ali Ağaoğulları, *a.g.e.*

16. Jack Goody, *The Oriental, the Ancient and the Primitive*, Cambridge University Press, 1990, s. 393.

17. Alaaddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, V Yayınları, Ankara, 1991 (1982).

18. D.M. Mac Dowell, *Law in Classical Athens*, Londra, 1978, çeşitli sayfalarda.

19. John Gould, "Women in Classical Athens", *The Journal of Hellenistic*

Studies, c. 3, 1980, s. 45.

20. John Gould, *belirtilen bölümde.*

21. Jean Vercoutter, "La Femme en Egypte ancienne", *Histoire Mondiale de la Femme*, Editions Grimal, 1: 119; akt. L. Ahmed, *a.g.e.*, s. 31.

22. K. Hopkins, "Brother-Sister Marriage in Egypt", *Comparative Studies in Society and History*, 22, 1980, s. 346.

23. Jack Goody, *a.g.e.*, s. 326.

24. Christiane Desroches Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*, Stock/Laurence Pernoud, Paris, 1986 s. 2: 171 ve 216'dan akt. Leila Ahmed, *a.g.e.*, s. 31.

25. Akt. L. Ahmed, *belirtilen bölümde*.

26. Jean Vercoutter, *a.g.e.*, s. 152'den akt. L. Ahmed, *a.g.e.*, s. 33.

27. Ben Witherington, *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge University Press, 1990, ss. 24-25.

28. S.B. Pomeroy, *a.g.e.*, s. 226; ayrıca İsis kültü konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. S. K. Heyob, *The Cult of Isis Among Women in the Greco-Romen World,* Brill, 1975; ve Raoul Mortley, *Womanhood - The Feminine in Ancient Hellenism, Gnosticism, Christianity, and Islam* , Delacroix Press, 1981.

29. B. Witherington, *a.g.e.*, ss. 4, 5, 6. Ayrıca bkz. Karen Armstrong, *A History of God, The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Ballantine Books, New York, 1993, s. 77 ve devamı.

30. Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, İz Yayınları, İstanbul, 1991 (çev. Turan Koç), s. 191.

31. Katharine Moore, *She for God,* Allison and Busby, Londra, 1978, s. 208.

32. Hıristiyanlığın bireyliği öne çıkaran yanını, birçok araştırmacının yanı sıra Aytunç Altındal da vurgulamakta ve İsa'nın öğretisinin bireysel özgürlüğün ortaya konması anlamına geldiğini belirterek, bu bağlamda Yahudilik'ten farklı olduğunu öne sürmektedir. *Üç İsa*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1993.

33. M. Watt, *a.g.e.*, ss. 192-3.

34. B. Witherington, *a.g.e.*, s. 119.

35. Raoul Mortley, *a.g.e.*, s. 38 ve 43.

36. L. Ahmed, *a.g.e.*, s. 34.

37. B. Witherington, *a.g.e.*, s. 137.

38. R. Mortley, *a.g.e.*, ss. 77-78.

39. Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism 1789-1914*, Routledge and Kegan Paul, 1989.

40. Bu fikri Ümit Meriç Yazan da paylaşmaktadır. Bkz."Farklı Toplumlarda Kadının Statüsü", Toplum ve Kadın Paneli'nde sunulan bildiri (İzmir, 1991).

41. James A. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, University of Chicago Press, 1987, ss. 85-86.

42. Rosemary Ruether, "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church", *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, der. Rosemary Ruether, Simon and Schuster, New York, 1974 içinde, s. 157.

43. C. de Pisan, *La cité des Dames*; akt. Eileen Power, *Medieval Wom*

der. M.M. Postan, Cambridge University Press, 1975. Bu konuda ayrıca bkz. Fatmagül Berktay, "Ortaçağ'da Kadınlar", *Tarih ve Toplum*, Kasım 1985.

44. Bonnie S. Anderson ve Judith P. Zinsser, *A History of Their Own*, Penguin, 1990; "Introduction".

45. Jack Goody, *a.g.e.*, s. 465.

46. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, Mentor Books, 1955, s. 44.

47. Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Londra, 1967, s. 48.

48. *The Cambridge History of Islam*, "Introduction", P.M. Holt, s. xi.

49. Auguste Bebel, *Hz. Muhammed ve İslam Kültürü*, Süreç Yayınları, İstanbul, 1987, s. 15.

50. H.A.R. Gibb, *a.g.e.*, ss. 59-68.

51. Çeşitli pagan kültlerinin Hıristiyan ritüelleri üzerindeki derin etkisi konusunda bkz. John Morris, "Early Christian Orthodoxy", *P & P*, no. 3, 1952.

52. Farooq Hassan, *The Concept of State and Law in Islam*, University Press of America, 1981, s. 89.

53. *International Encyclopedia of Social Sciences*, "Islam" maddesi: Charles F. Gallagher.

54. Muzaffer Sencer, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, Garanti Matbaası, İstanbul, 1968, ss. 58-59.

55. Olivier Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994 (çev. Cüneyt Akalın), s. 64.

56. Örneğin, Lamya'al Faruki, *Women, Muslim Society and Islam*, American Trust Publications, 1991 (1988), s. 30 ve devamı.

57. H.A.R. Gibb, *a.g.e.*, ss. 67-68.

58. Fetna Ayt Sabbah, *a.g.e.*, s. 92.

59. Fatima Mernissi, *Hanım Sultanlar*, Cep Yayınevi, İstanbul, 1993 (çev. M. Ali Kayabal-Filiz Nayır), ss. 40-41.

60. F. Mernissi, *belirtilen bölümde*.

61. F. Mernissi, *a.g.e.*, s. 18.

62. Farooq Hassan, *a.g.e.*, ss. 25-26.

63. Serpil Üşür, *Din, Siyaset ve Kadın*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 159.

64. S. Üşür, *a.g.e.*, s. 160.

65. F. Mernissi, "Femininity as Subversion", derl. Diana L. Eck ve Devaki Jain, *Speaking of Faith*, The Women's Press, Londra, 1986, ss. 89-90.

66. R. Mortley, *a.g.e.*, s. 98.

67. Muzaffer Sencer, *a.g.e.*, çeşitli sayfalarda.

68. S. Muhammed Naquib al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, Mansell Publishing Limited, Londra, 1985, ss. 43-44.

69. Nadia Abbott, "Women and the State on the Eve of Islam", *American Journal of Semitic Studies*, c. 58, 1941, s. 259.

70. N. Abbott, *a.g.y.*, ss. 260-62.

71. Assia Djebbar, *Medine'den Uzaklarda*, Cep Yayınları, İstanbul, 1993 (çev. Veysel Uysal-Nükhet İpekçi). Djebbar, Secah'la birlikte İslamiyet'in doğuşu sırasında adından söz ettirip de sonradan tarihin karanlıklarına itilmiş pek çok etkili kadının öyküsünü anlatmaktadır.

72. A.F.L. Beeston, "The so-called Harlots of Hadramout", *Oriens*, V,

1952; ve F. Berktay, "Peygamberin Ölümü Üzerine Saz Çalıp Oynayan Kadınlar", *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, İstanbul, 1994, 2. Baskı içinde, s. 184.

73. Örneğin, Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Clarendon Press, Oxford, 1956; Azizah al-Hibri, *Women and Islam*, Pergamon Press, 1982; Leila Ahmed, *a.g.e.*

74. İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul, 1987.

75. Jack Goody, *a.g.e.*, s. 385 ve devamı.

76. Lamya'al Faruqi, *a.g.e.*, ss. 4-5.

77. J. Goody, *a.g.e.*, s. 480.

78. M. Watt, *a.g.e.*, s. 43.

79. Örneğin, Naawal al-Sadawi, "Women and Islam", der. Azizah al- Hibri, *Women and Islam*, Pergamon Press, 1982 içinde.

80. Leila Ahmed, *a.g.e.*, s. 43.

81. Bu konuda, kurgusal ve yazınsal bir anlatı ile tarihsel olguları birleştiren zevkli bir okuma için bkz. Assia Djebar, *Medine'den Uzaklarda*, Cep Yayınları, İstanbul, 1993.

82. İsmet Özel, "Söyleşi", *Kadınca*, Şubat 1986.

83. İ. Özel, *a.g.y.*

84. Sabri Şakir Ansay, *İslam Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara, 1954, s. 79.

85. S.Ş. Ansay, *a.g.e.*, s. 85.

86. A. Hamdi Akseki, *İslam Dini, İtikad, İbadet ve Ahlak*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, no. 31116, 1970, s. 263.

87. Serpil Üşür, *a.g.e.*, s. 155.

88. Akt. Barbara Freyer Stowasser, "Liberated Equal or Protected Dependent? Contemporary Religious Paradigms on Women's Status in Islam", *Arab Studies Quarterly*, c. 9, no. 3.

89. S. Üşür, *a.g.e.*, ss. 156-57.

90. S.Ş. Ansay, *a.g.e.*

Üçüncü Bölüm

İNSANI KENDİNE KARŞI BÖLEN BİR KUTUPLAŞMA: RUH-BEDEN KARŞITLIĞI

1. Françoise Héritier, *Le Fait féminin*, Fayard, 1978, s. 400; akt. E. Badinter, *Biri Ötekidir*, Afa Yayınları, İstanbul, 1992.

2. E. Badinter, *a.g.e.*, ss. 25-26.

3. Hilde Hein, "Liberating Philosophy: An End to the Dichotomy of Spirit and Matter", derl. Ann Gary ve Marilyn Pearsall, *Women, Knowledge and Reality*, Unwin Hyman, Londra, 1989 içinde, s. 294.

4. *On the Generation of Animals I*, 4:2, 767 B5-15 ve II, 3:737a; *The Works of Aristotle*, der. W.D. Ross, Londra, 1921 içinde.

5. Aristoteles, *Politika*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983 (1975) (çev. Mete Tunçay).

6. John Gould, "Women in Classical Athens", *The Journal of Hellenistic Studies*, c. 3, 1980, s. 55.

7. J. Gould, *a.g.y.*, s. 57. Gould'un yorumu, Edwin Ardener'in ünlü makalesindeki yaklaşımla uyum içindedir: "Belief and the Problem of Women" ve "The 'Problem' Revisited"; der. Shirley Ardener, *Perceiving Women*, Halsted Press, New York, 1975 (1977) içinde, ss. 1-19 ve 19-29.

8. Raoul Mortley, *Womanhood*, Delacroix Press, 1981, "Introduction"; ayrıca bkz. R.A. Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden Brill, 1970.

9. R. Mortley, *a.g.e.*, çeşitli sayfalarda.

10. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983 (1967).

11. Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, Ballantine Books, New York, 1989, s. 196.

12. Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, ss. 193-94.

13. Rosemary Agonito, *History of Ideas on Women*, Peigee Books, New York, 1977, ss. 73-74.

14. R. Agonito, *a.g.e.*, ss. 81-82.

15. Ian Maclean, *The Renaissance Notion of Women*, Cambridge University Press, 1988 (1980), s. 92.

16. I. Maclean, *belirtilen bölümde.*

17. Joan Kelly, "Did Women Have a Renaissance?", *Women, History and Theory*, University of Chicago Press, 1984 içinde, s. 47.

18. I. Maclean, *a.g.e.*, s. 22.

19. Annemarie Schimmel, "Women in Mystical Islam", *Women and Islam*, der. Azizah al-Hibri, Pergamon Press, 1982 içinde, s. 146.

20. A. Schimmel, *belirtilen bölümde.*

21. Lyndal Roper, *The Holy Household, Women and Morals in Reformation Augsburg*, The Clarendon Press, Oxford, 1989, s. 5 ve devamı.

22. Akt. Lyndal Roper, "Luther: Sex, Marriage and Motherhood", *History Today*, c. 33, Aralık 1983, s. 38.

23. Bryan S. Turner, *The Body and Society*, Basil Blackwell, Londra, 1984, s. 165.

24. R.A. Sydie, *Natural Women, Cultured Men, A Feminist Perspective on Sociological Theory*, Open University Press, Milton Keynes, 1987, ss. 3-4.

25. Brian Easlea, *Science and Sexual Oppression*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1981, s. 71.

26. Akt. B. Easlea, *a.g.e.*, s. 86.

27. Karl Stern, *The Flight From Woman*, Londra, 1966.

28. René Descartes, "Discourse on Method", *Man and Universe: The Philosophers of Science*, derl. S. Commins ve N. Liscott, Random House, New York, 1947 içinde.

29. Ruth Berman, "From Aristotle's Dualism to Materialist Dialectics: Feminist Transformation of Science and Society", *Gender, Body, Knowledge*,

derl. Alison M. Jaggar ve Susan R. Bordo, Rutgers University Press, Londra, 1989 içinde, s. 230.

30. Malebranche, *Recherche de la Vérité, Œuvres de Malebranche*, der. G. Rodis-Lewis, Paris, 1962, c. 1 içinde, ss. 266-7; akt. Easlea, *a.g.e.*, s. 69.

31. Joan Goulianos, der., *By a Woman Writ: Literature from Six Centuries by and about Women*, Bobbs, Merrill, 1973, s. 55.

32. Carol Delaney, *The Seed and the Soil*, University of California Press, California, 1991, s. 26 ve devamı.

33. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, 1957, s. 28.

34. İslamiyet'in cinselliğe bakışı konusu Tunuslu sosyolog Abdelwahab Bouhdiba tarafından geniş bir şekilde incelenmiştir: *Sexuality in Islam*, Routledge and Kegan Paul, 1985; aynı konuyu ele alanlar arasında bkz. Richard Antoun,"On the Modesty of Women in Arab Moslem Villages: A Study in the Accomodation of Tradition", *American Anthropologist 70*, no. 4, 1968; Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, New York, Wiley, 1975; Fetna Ayt Sabbah, *İslamın Bilinçaltında Kadın*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992; Daisy Dwyer, *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco* , New York, 1978.

35. A. Bouhdiba, *a.g.e.*, çeşitli sayfalarda.

36. Bryan S. Turner, *a.g.e.* ve M. Foucault, *History of Sexuality, c. 1, An Introduction*, Allen Lane, 1979.

37. Frida Haug, der., *Female Sexualization, A Collective Work of Memory*, Verso, 1987, s. 191.

38. F. Ayt Sabbah, *a.g.e.*, s. 156.

39. A. Hamdi Akseki, *İslam Dini*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, no. 31/16, 1970, ss. 237-38.

40. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul 1991, s. 138. Olivier Roy da, "İslamcılığın saplantısı, kadınları eve tıkmak değil, kamusal alanda cinsiyetleri birbirinden ayırmaktır. Örtünme, geleneksel çarşafın uyarlaması değil, kadının toplumsal düzene yeni bir biçimle dahil olmasıdır," diyor. *Siyasal İslam'ın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, s. 87.

41. F. Mernissi, *Le Harem Politique*, Albin Michel, Paris, 1987; akt. N.Göle, *a.g.e.*, s. 90.

42. H. Hatemi, "Modern Mahrem ve İslam'ın Kadına Bakışı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 5, no. 4, Ekim 1991, ss. 328-9.

43. F. Mernissi, *a.g.e.*

44. F. Ayt Sabbah, *a.g.e.*, s. 7.

45. Bkz. Fatmagül Berktay, "Kadınların Tarihinden Tüyler Ürpertici Bir Yaprak", *Cadılar, Büyücüler ve Hemşireler*, B. Ehrenreich ve D. English, Kavram Yayınları, İstanbul, 1992, Türkçe baskıya "Sonsöz".

46. F. Mernissi, *a.g.e.*, ss. 78-79.

47. Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, 1986, ss. 11, 124, 133.

48. Julie Marcus, "History, Anthropology and Gender: Turkish Women Past and Present", *Gender and History*, c. 4, no. 2, Yaz 1992.

49. Germaine Tillion, *The Republic of Cousins, Women's Oppression in Mediterranean Societies*, Al Sahi Books, Londra, 1983 (1966).

50. S. Mortley, *a.g.e.*, s. 90.

51. Ahmed Şahin, "Kadın Fitnesi Üzerine Düşünceler", *Zaman*, 5 Temmuz 1993.

52. Cihan Aktaş, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 5, no. 4, 1991, ss. 254-55.

53. *İhya ul-ulum. id din*'den akt. F. Mernissi, "Femininity as Subversion: Reflections on the Muslim Concept of Nushuz", derl. Diana L. Eck ve Devahi Jain, *Speaking of Faith, Cross-Cultural Perspectives on Women*, The Women's Press, 1986 içinde s. 88 ve devamı.

54. F. Mernissi, *a.g.e.*, s. 91.

55. L. Abu-Lughod, *a.g.e.*, ss. 145-157.

56. Akt. R. Mortley, *a.g.e.*, s. 82.

57. *İhya ul-ulum id din*'den akt. F. Mernissi, *Sex, Ideologie et Islam*, Tierce, Paris, 1983.

58. Ayetullah M. Mottahari, "Nezameh Hoqugeh Zan dar Islam", *Islamic Publications*, 1980; akt. Haleh Afshar, "Feminism and Fundamentalism".

59. Hüseyin Atay, "Kuranı Kerim ve Hadisi Şerif'te Aile Planlaması", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. V, Cüz 1-4, 1973, ss. 230-31.

60. F. Sabbah, *a.g.e.*, ss. 49-50.

61. F. Sabbah, *a.g.e.*, ss. 121-130. Ayrıca bkz. Server Tanilli, *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?*, Say Yayınları, İstanbul, 1991, s. 152 ve devamı.

Dördüncü Bölüm

BUGÜNKÜ KÖKTENDİNCİ YÜKSELİŞİN DE ODAĞI: KADININ KONUMU VE DENETİMİ

1. J. Obelkovich, L.Roper, R.Samuel, derl., *Disciplines of Faith. Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1987, "Introduction", s. 7.

2. Bonnie G. Smith, *Ladies of the Leisure Class. The Bourgeois of Northern France in the 19th. Century*, Princeton University Press, 1981, s. 95.

3. Obelkovich, Roper, Samuel, derl., *a.g.e.*, "Introduction", s. 8; bu konuda ayrıca bkz. Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*, Routledge and Kegan Paul, 1989; Lyndal Roper, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*, The Clarendon Press, 1989; Janet Wilson James, der., *Women in American Religion*, University of Pennsylvania Press, 1980; Judith Herrin, "Women and Icons in Early Christianity"; derl. Raphael Samuel ve Gareth Stedman Jones, *Culture, Ideology and Politics*, History Workshop Series, Routledge and Kegan Paul, 1982.

4. Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1989.

5. B.G. Smith, *a.g.e.*, çeşitli sayfalarda.

6. Jane Rendall, *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1700-1860,* Macmillan, Londra, 1985, s. 88.

7. J. Rendall, *a.g.e.*

8. Janet Wilson James, *Women in American Religion*, University of Pennsylvania Press, 1980, "Introduction", s. 5.

9. Barbara Welter, "The Feminization of American Religion: 1800-1860", *Clio's Consciousness Raised. New Perspectives on the History of Women,* Harper Torchbooks, New York, 1974, çeşitli sayfalarda.

10. Leonore Davidoff ve Catherine Hall, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850,* Hutchinson, Londra, 1987, s. 111.

11. Lyndal Roper, "The Holy Household", *Women and Morals in Reformation Augsburg*, The Clarendon Press, 1989, s. 5.

12. Ümit Meriç Yazan, "İslam'da kadının dünyası ile erkeğinki birbirinden kesinlikle ayrıdır. İslam, cinsiyetleri hem ayırır, hem birleştirir onları. Hem farklılandırır, hem karşılıklı tamamlar. Bu yüzden her cinsiyetin kendine göre ayrı bir değeri vardır. *Erkek, erkekliğini bilmelidir, kadın kadınlığını.* Bu cinsi dikotomi, kendini hissettirecektir," demektedir. ("Sosyolojik Açıdan Kılık-Kıyafet ve Örtünme", *İSAV*, 1984, s. 38; abç.) Bu, Protestan Köktendinci yaklaşım ile İslami anlayışın ne kadar yakın olduğunu ortaya koyan bir ifadedir ve başka birçok yazarda da aynı türden örnekler bulunabilir. Ancak, Yazan'ın, "İslam'da erkeğin, kadın üzerinde önceliği var. Evvela kronolojik bir öncelik bu. Sonra, *kadın amacını erkekte buluyor. Onun istirahati, zevki, tamamlanması için yaratılıyor.* Yani evlilik hayatında bir *hiyerarşi* sözkonusu. İslam ailesi 'androlatre'. Ancak asalet icabettirir. *Karısını dövme hakkı kendisine verilen erkek*, beraberinde ona bakmak, onun için çalışmak mecburiyetindedir" (abç.) dedikten sonra, "Aslında İslam'da çiftler arasındaki ilişki, bir tamamlığa erişme ilişkisidir. Genellikle sanılanın aksine Kuran-ı Kerim'de en ufak bir kadın düşmanlığı sözkonusu değildir" sonucuna ulaşarak, cinsiyetler arasındaki "tamamlayıcılık" ideolojisinin içinde barındırdığı eşitsizlik ve iktidar ilişkisini görmemesi ilginçtir.

13. Nicholas Abercrombie, *Class, Structure and Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, s. 156.

14. Lionel Caplan, der., "Introduction", *Studies in Religious Fundamentalism*, Macmillan, Londra, 1987 içinde, s. 131.

15. George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth Century Evangelism. 1870-1925*, Oxford University Press, 1980, çeşitli sayfalarda.

16. Ralph Clark Chandler, "The Wicked Shall Not Bear Rule: The Fundamentalist Heritage of the New Christian Right", *New Christian Politics*, derl. David G. Bromley ve Anson Shupe, Mercer University Press, Macon GA, 1984, s. 49 ve 58.

17. L. Caplan, *a.g.e.*, s. 1.

18. Zillah R. Eisenstein, "The Sexual Politics of the Right: Understanding

the 'Crisis of Liberalism' for the 1980s", *Signs*, 1982, c. 7, no. 31, s. 571 ve 569.

19. Myra Marx Ferree ve Beth B. Hers, *Controversy and Coalition. The New Feminist Movement,* Twayne, Boston, 1985, çeşitli sayfalarda.

20. Jerry Falwell, *Listen, America*, Doubleday, New York, 1980, s. 13.

21. J. Falwell, *a.g.e.*, s. 46.

22. *A.g.e.*

23. L. Caplan, *a.g.e.*, s. 5.

24. A. Walker, "Fundamentalism and Modernity: The Restoration Movement in Britain", *Studies in Religious Fundamentalism*, der. Lionel Caplan, Macmillan, 1987 içinde, ss. 195-209.

25. L. Caplan, *a.g.e.*, s. 16.

26. Steve Bruce, "The Moral Majority: The Politics of Fundamentalism in Secular Society", der. L. Caplan, *a.g.e.* içinde, s. 186.

27. James A. Beckford, "Introduction", *New Religious Movements and Rapid Social Change*, der. James A. Beckford, Sage Publication / UNESCO, Londra ve Paris, 1986 içinde, s. ix.

28. Nancy T. Ammerman, *Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World*, Rutgers University Press, 1987, s. 192.

29. *A.g.e.*, s. 193 ve 194.

30. James Ault,"The Shawmut Valley Baptist Church", *Disciplines of Faith, a.g.e.* içinde, ss. 23-4. Nancy T. Ammerman'ın araştırması gibi, bu araştırma da katılımcı gözlemleme yöntemiyle yürütülmüştür.

31. Nancy T. Ammerman, "Fundamentalism: Bastion of Traditionalism in a Modern World", *Religion and the Sociology of Knowledge*, der. Barbara Hargrove, The Edwin Mellen Press, New York ve Toronto, 1984 içinde, s. 207.

32. Peter L. Berger, "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity", *Religion and America,* derl. Mary Douglas ve Steven Tipton, Beacon Press, Boston, 1983 içinde, s. 22.

33. N.T. Ammerman, *Bible Believers*, s. 135.

34. *A.g.e.*

35. J. Ault, *a.g.e.*, s. 20.

36. Shawmut Valley Baptist Kilisesi'nden Ann Jones; akt. J.Ault. *a.g.e.*, s. 28.

37. Z.R. Eisenstein, *a.g.e.*, s. 576.

38. Janet S. Chafetz ve Anthony G. Dworkin, "In the Face of Threat: Organized Antifeminism in Comparative Perspective", *Gender and Society*, c. 1, no. 1, Mart 1987, ss. 33-60.

39. N.T. Ammerman, *Bible Believers*, s. 140.

40. *A.g.e.*, s. 141 ve devamı.

41. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1988, s. 3.

42. M. Watt, *a.g.e.*

43. Peter L. Berger, "Toward a Critique of Modernity", *Religion and the Sociology of Knowledge*, der. Barbara Hargrove, Edwin Mellen, New York, 1984, s. 335.

44. Said Amir Arjomand, "Social Change in Contemporary Islam", *New Religious Movements and Rapid Social Change*, der. J.A. Beckford, SAGE /

UNESCO, 1986, s. 197 ve 101.

45. Örneğin, bkz. R.N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, 1970; Daniel Bell, *Sociological Journeys. Essays 1960-1980*, Londra, 1980.

46. Bu görüşü Haldun Gülalp de paylaşıyor: "İslamcı radikalizm, gelenekselci bir eskiye dönüşü ifade etmiyor. Tersine, 3. Dünya'nın modernleşme tarzının çelişkilerinin bir ürünü ve İslami 3. Dünya'da yaşanan modernleşmenin özgül biçimine post-modern bir tepki." "Bağımlı Modernleşmeye Post-Modern Bir Tepki"; *Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 1994, c. 1, no. 2, ss. 86-91.

47. A.S. Cudsi ve A.E. Hillal Dessouki, derl., *Islam and Power*, Croom Helm, Londra, 1981, s. 9.

48. J.O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, The Westview Press, Boulder, Colorado, 1982, s. 227.

49. R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, 1985, s. 31.

50. R.H. Dekmejian, *a.g.e.*, ss. 32-36 ve 52-53.

51. Sami Zubaida, "The Quest for the Islamic State: Islamic Fundamentalism in Egypt and Iran", der. L. Caplan, *a.g.e.* içinde, s. 25.

52. Arthur Jeffrey, "The Political Importance of Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, c. 1, no. 4, Ekim 1942, ss. 384-5.

53. Haleh Afshar, "Women, Marriage and the State in Iran", *Women, State and Ideology*, der. H. Afshar, Macmillan, Londra, 1987 içinde, s. 70.

54. Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, Heinemann Educational Books, Londra, 1983, s. 221.

55. Zubaida, *a.g.e.*, s. 42. Bu görüşü Olivier Roy da paylaşmaktadır: *Siyasal İslam'ın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 224-5.

56. H. Afshar, "Women and Reproduction in Iran", *Woman, Nation, State*, derl. N. Yuval-Davis ve Floya Anthias, Macmillan, Londra, 1989 içinde, ss. 111-12.

57. B.S. Turner, *a.g.e.*, s. 42.

58. S. Zubaida, *a.g.e.*, s. 45.

59. Guity Nashat, "Women in the Ideology of the Islamic Republic", *Women and Revolution in Iran* , der. G. Nashat, The Westview Press, 1983, s. 198.

60. Farah Azari, *Women of Iran*, Ithaca Press, Londra, 1983, s. 67.

61. Fadwa El-Guindy, "Veiled Activism", *Femme de la Méditerranée: Peuples mediterranéens*, no. 22-23, Ocak-Haziran 1983 içinde.

62. A. Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1985, s. 36.

63. Mary E. Hegland, "Aliabad Women: Revolution as Religious Activity", *Women and Revolution in Iran* içinde, s. 171. Ayrıca bkz. A.Tabari, "Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women", *In the Shadow of Islam*, derl. A.Tabari ve N. Yeganeh, Zed Books, Londra, 1982 içinde.

64. Muhammed Abdul-Rauf, *The Islamic View of Women and the Family*, Robert Speller and Sons, New York, 1977, ss. 32-33.

65. A. Bouhdiba, *a.g.e.*, ss. 32-33. Hüseyin Hatemi de aynı konuda şöyle diyor: "Cins farklılığını giderme yolunda girişimler, ister kadın isterse erkek tarafından gelsin, sağlıksız bir 'nefs' durumunun belirtisidir. Tedavi gerektirir."

lami Araştırmalar Dergisi, c. 5, no. 4, 12991, s. 330.

66. F. Azari, *a.g.e.*, s. 67.

67. G. Nashat, *a.g.e.*, s. 207.

68. H. Afshar, *a.g.e.*, s. 83.

69. H. Afshar, *belirtilen bölümde.*

70. Azar Tabari, "The Women's Movement in Iran: A Hopeful Prognosis", *Feminist Studies*, 12, no. 2, Yaz 1986, s. 359.

Sonuç

KENDİ ADINI KOYMAYA CESARET ETMEK

1. G. Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness*, Oxford University Press, 1993, s. 11.

2. David Greene ve Frank O'Connor, derl., *A Golden Treasury of Irish Poetry: 600-1200*, Macmillan, Londra, 1967, s. 158.

3. Christine de Pizan, *The Book of the City of the Ladies*, Persea Books, New York, 1982, I.9.2, ss. 23-24; akt. G. Lerner, *a.g.e.*, s. 144.

4. Annemarie Schimmel, "Women in Mystical Islam", *Women and Islam*, der. Azizah al-Hibri, Pergamon Press, Londra, 1982 içinde, s. 151.

5. Erika Friedl, *Women of Deh Koh. Lives in an Iranian Village*, Smithsonian Institution Press, 1989, ss. 227-8.

6. Nazirah Zein ed-Din, *As-Sufur wal Hijab*, Beyrut, 1928, s. 140; akt. A. al-Hibri, *a.g.e.*, s. 218.

7. Tara, "İran'da Kadın Olmak", *Cumhuriyet Dergi*, no. 436, 31 Temmuz 1994.

8. *A.g.y.*

9. Abbas Mahmud al-Akkad, *Hadhihi al-shajara ve al-Mar'a fil- Quran*, Kahire, t.y.; akt. Jane I. Smith ve Yvonne Haddad, "Eve: Islamic Image of Woman", der. A. al-Hibri, *a.g.e.* içinde, ss. 142-3.

10. A. al-Hibri, *a.g.e.*, "Editorial", s. ix.

11. E. Badinter, *Biri Ötekidir*, Afa Yayınları, İstanbul, 1992, s. 291.

12. Hilde Hein, "Liberating Philosophy: A n End to the Dichotomy of Spirit and Matter", derl. Ann Gary ve Marilyn Pearsall, *Women, Knowledge and Reality*, Unwin Hyman, Boston, 1989 içinde, s. 307.



Kaynakça

❖

Nadia ABBOT, "The Women and the State on the Eve of Islam", *American Journal of Semitic Studies*, c. 58, 1941.

Muhammed ABDUL-RAUF, *The Islamic View of Women and the Family*, Robert Speller and Sons, New York, 1977.

ABEL E.ve ABEL E., derl., *Women, Gender and Scholarship*, University of Chicago Press, 1983.

Nicholas ABERCROMBIE, *Class, Structure and Knowledge*, Basil Blackwell, 1980.

Lila ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, 1986.

Haleh AFSHAR, "Women and Reproduction in Iran", *Woman, Nation, State*, derl. N.Yuval-Davis ve Floya Anthias, Macmillan, Londra, 1989.

Haleh AFSHAR, "Women, Marriage and the State in Iran", *Women, State and Ideologie*, der. H. Afshar, Macmillan, Londra,1987.

Rosemary AGONITO, *History of Ideas on Women*, Peigee Books, New York,1977.

Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, Ankara, 1989.

Leila AHMED, *Women and Gender in Islam*, Yale University Press,1992.

C. Bali AKAL, *Siyasi İktidarın Cinsiyeti*, İmge Yayınları, Ankara, 1994.

A. Hamdi AKSEKİ, *İslam Dini, İtikad, İbadet ve Ahlak*, Diyanet İşl. Başkanlığı Yayınları, no. 31116, 1970.

Cihan AKTAŞ, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 5, no. 4, 1991.

Husam Muhi Eldin AL-ALOUSİ, *The Problem of Creation in Islamic Thought, Quran, Hadith, Commentaries and Kalam*, Baghdad University Publications, Bağdat, 1965.

Muhammed Naquib AL-ATTAS, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, Mansell Publishing Limited, Londra, 1985.

Azizah AL-HİBRİ, *Women and Islam*, Pergamon Press, 1982.

Naawal AL-SADAWI, "Women and Islam", der. Azizah Al-Hibri, *Women and Islam*, Pergamon P., 1982.

Türker ALKAN, *Kadın Erkek Eşitsizliği Sorunu*, Ankara Üniversitesi, SBF Yayınları, Ankara, 1981.

Aytunç ALTINDAL, *Üç İsa*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1993.

Nancy T. AMMERMAN, *"Bible Believers", Fundamentalists in the Modern World*, Rutgers University Press, 1987.

Nancy T. AMMERMAN, "Fundamentalism: Bastion of Traditionalism in a Modern World", *Religion and the Sociology of Knowledge*, der. Barbara Hargrove, The Edwin Mellen P., New York ve Toronto, 1984.

Bonnie S. ANDERSON ve Judith P. ZINSSER, *A History of Their Own*, Penguin, 1990.

Sabri Şakir ANSAY, *İslam Tarihinde İslam Hukuku*, Ankara, 1954.

Richard ANTOUN, "On the Modesty of Women in Arab Moslem Villages: A Study in the Accomodation of Tradition", *American Anthropologist 70*, no. 4, 1968.

Necla ARAT, *Kadın Sorunu*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1980.

Karen ARMSTRONG, *A History of God - The 4.000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Ballantine Books, New York, 1993.

ARİSTOTELES, *Politika*, Kitap 1, Remzi Kitabevi, 1983 (1975), çev. Mete Tunçay.

Said Amir ARJOMAND, "Social Change in Contemporary Islam", *New Religious Movements and Rapid Social Change*, der. J.A.Beckford, SAGE/UNESCO, 1986.

Hüseyin ATAY, "Kuranı Kerim ve Hadisi Şerif'te Aile Planlaması", *İslam Tetk. Dergisi*, c. V, c. 1-4, 1973.

James AULT, "Family and Fundamentalism: The Shawmut Valley Baptist Church", *Disciplines of Faith. Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, derl. J.Obelkovich, L.Roper, R.Samuel, Routledge & Ke-

gan Paul, Londra, 1987.
Farah AZARİ, *Women of Iran*, Ithaca Press, Londra, 1983.
Elizabeth BADINTER, *Biri Ötekidir*, Afa Yayınları, İstanbul, 1992, çev. Şirin Tekeli.
David BAKAN, *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization*, New York, 1979.
Mieke BAL, "Sexuality, Sin and Sorrow", *The Female Body in Western Culture*, der. S. R. Suleiman, Harvard University Press, 1986.
Auguste BEBEL, *Hz.Muhammed ve İslam Kültürü*, Süreç Yayınları, İstanbul, 1987.
James A. BECKFORD, "Introduction", *New Religious Movements and Rapid Social Change*, der. James A.Beckford, SAGE/UNESCO, Londra ve Paris, 1986.
A.F.L. BEESTONE, "The so-called Harlots of Hadramout", *Oriens*, V, 1952.
Daniel BELL, *Sociological Journeys. Essays 1960-1980*, Londra, 1980.
R.N. BELLAH, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World* , 1970.
Peter L. BERGER, *The Social Reality of Religion* , Hammondsworth, Penguin, 1973.
Peter L. BERGER, "From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity", *Religion and America*, derl. Mary Douglas ve Steven Tipton, Beacon Press, Boston, 1983.
Peter L. BERGER, "Toward a Critique of Modernity", *Religion and the Sociology of Knowledge*, der. Barbara Hargrove, Edwin Mellen, New York, 1984.
Fatmagül BERKTAY, "Peygamberin Ölümü Üzerine Saz Çalıp Oynayan Kadınlar", *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, İstanbul, 1994 (2.Baskı).
Fatmagül BERKTAY, "Ortaçağda Kadınlar", *Tarih ve Toplum*, Kasım 1985.
Fatmagül BERKTAY, "Kadınların Tarihinden Tüyler Ürpertici Bir Yaprak", *Cadılar, Büyücüler ve Hemşireler*, B. Ehrenreich ve D. English, Kavram Yayınları, İstanbul, 1992, Türkçe baskıya "Sonsöz".
Ruth BERMAN, "From Aristotle's Dualism to Materialist Dialectics: Feminist Transformation of Science and Society", *Gender, Body, Knowledge*, derl. Alison M. Jagger ve Susan R. Bordo, Rutgers University Press, Londra, 1989.
Abdelwahap BOUHDİBA, *Sexuality in Islam*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985.
Elise BOULDING, *The Underside of History,* Boulder: Westview Press, 1976.
Steve BRUCE, "The Moral Majority: The Politics of Fundamentalism in Secular Society", der. L.Caplan, *Studies in Religious Fundamentalism*, Macmillan, Londra, 1987.
James A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medival Europe* , Univ. of Chicago P., 1987.
BRYSON, FINKELSTEIN, HORGLAND, MACIVER, derl., *Symbols and Society*, Harper Brothers, New York, 1955.
Lionel CAPLAN, *Studies in Religious Fundamentalism* , Macmillan, Londra, 1987.
Janet S. CHAFETZ ve Anthony G. DWORKIN, "In the Face of Threat: Organized Antifeminism in Comparative Perspective", *Gender and Society*, c. 1, no. 1, Mart 1987.
Ralph Clark CHANDLER, "The Wicked Shall Not Bear Rule: The Fundamentalist Heritage of the New Christian Right", *New Christian Politics*, derl. David G.Bromley ve Anson Shupe, Mercer University Press, Macon GA, 1984.
Georges CONTENEAU, *Everyday Life in Babylon and Assyria,* St. Martin's Press, Londra, 1954.
Foustel de COULANGES, *La Cité antique*, Paris, 1864. (İngilizce çeviri 1873/1955).
Rosalind COWARD, *The Women's History of the World* , Michael Joseph, Londra, 1988.
A.S. CUDSİ ve A.E.Hillal DESSOUKİ, derl., *Islam and Power,* Croom Helm, Londra, 1981.
Mary DALY, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1973.
Leonore DAVIDOFF ve Catherine HALL, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, Hutchinson, Londra, 1987.
R. Hrair DEKMEJIAN, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, 1985.
Carol DELANEY, *The Seed and the Soil*, University of California Press, California, 1991.
Henri DELPORTE, *L'Image de la femme dans l'art préhistorique* , Picard, 1979.
René DESCARTES, "Discourse on Method", *Man and Universe: The Philosophers of Science*, derl. S. Commins ve N. Liscott, Random House, New York, 1947.
Stanley DIAMOND, *In Search of the Primitive* , Transaction Books, 1974.

Assia DJEBBAR, *Medine'den Uzaklarda*, Cep Yayınları, İstanbul, 1993, çev. Veysel Uysal-Nükhet İpekçi.
Mary DOUGLAS, *Natural Symbols*, Barrie & Jenkins, Londra, 1973.
Mary DOUGLAS, *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin, Londra, 1966.
Page DUBOIS, "Sewing the Bodies: Metaphors of the Female Body in Ancient Greece", der. C. Nadia Seremetakis, *Ritual Power and the Body*, Pella Publishing, New York, 1993.
Jean DUCHE, *Histoire du Monde*, c. 1, Flammarion, Paris, 1958.
Daisy DWYER, *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco*, New York, 1978.
Brian EASLEA, *Science and Sexual Oppression*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1981.
Diana L. ECK ve Devaki JAIN, derl., *Speaking of Faith*, The Women's Press, 1986.
EHRENBERG, Margaret, *Women in Prehistory*, British Museum Publications, Londra, 1989.
Zillah R. EISENSTEIN, "The Sexual Politics of the Right: Understanding the 'Crisis of Liberalism' for the 1980's", *Signs*, c. 7, no. 31, 1982.
Fadwa EL-GUINDY, "Veiled Activism" *Femme de la Méditerrannée: Peuples méditéranéens*, no. 22-23, Ocak-Haziran.
Mircea ELIADE, *Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları, Ankara, 1991, çev. Mehmet Ali Kılıçbay.
Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des Religions*, Payot, 2. baskı, 1976.
Jerry FALWELL, *Listen, America*, Doubleday, New York, 1980.
Lamya'al FARUKİ, *Women, Muslim Society and Islam*, American Trust Publications, 1991 (1988).
Myra Marx FERREE ve Beth B. HERS, *Controversy and Coalition. The New Feminist Movement*, Twayne, Boston, 1985.
Elisabeth SCHUSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, New York, 1983.
C. FLUEHR-LOBBAN, "A Marxist Reappraisal of the Matriarchate", *Current Anthropology 20*, 1979.
Michel FOUCAULT, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, der. Colin Gordon, The Harvester Press, 1980.
Michel FOUCAULT, *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction*, Pantheon Books. 1978.
James FRAZER, *Altın Dal I, II*, Payel Yayınevi, İstanbul, 1991, çev. Mehmet H. Doğan.
Charles F. GALLAGHER, "İslam Maddesi", *International Encyclopedia of Social Sciences*.
H.A.R. GIBB, *Mohammedanism*, Mentor Books, 1955.
Ralph GIBSON, *A Social History of French Catholicism 1789-1914*, Routledge & K. Paul, Londra, 1989.
GILGAMIŞ DESTANI, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973, İngilizce'ye çeviren N.K. Sanders, Türkçe'ye çevirenler Sevin Kutlu-Teoman Duralı.
P.E. GLASNER, *The Sociology of Secularization*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1977.
Maurice GODELIER, "The Ideal in the Real", derl. Raphael Samuel ve Gareth S. Jones, *Culture, Ideology and Politics*, History Workshop Series, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982.
Jack GOODY, *The Oriental, the Ancient and the Primitive*, Cambridge University Press, 1990.
John GOULD, "Women in Classical Athens", *The Journal of Hellenistic Studies*, c. C, 1980.
Joan GOULIANAS, der., *By a Woman Writ: Literature from Six Centuries by and about Women*, Bobbs. Merrill, 1973.
Nilüfer GÖLE, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.
A.M. GREELY, *Unsecular Man. The Persistence of Religion*, Schocken, New York, 1985 (1972).
E. GROSS, "What is Feminist Theory?", derl. C. Pateman ve E. Gross, *Feminist Challenges*, Allen & Unwin, 1986.
Haldun GÜLALP, "Bağımlı Modernleşmeye Post-Modern Bir Tepki", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 1994, c. 1, s. 2.
Farooq HASSAN, *The Concept of State and Law in Islam*, University Press of America, 1981.
Ümit HASSAN, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, Kaynak Yayınları, 1986.
Hüseyin HATEMİ, "Modern Mahrem ve İslam'ın Kadına Bakışı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 5, no. 4, Ekim 1991.
Frida HAUG, der., *Female Sexualization, A Collective Work of Memory*, Verso, 1987.
Mary E. HEGLAND, "Aliabad Women: Revolution as Religious Activity", *Women and Revolution in Iran*, der. Guity Nashat, The Westview Press, 1983.
Hilde HEIN, "Liberating Philosophy: An End to the Dichotomy of Spirit and Matter", derl. Ann Gary ve Ma-

rilyn Pearsall, *Women, Knowledge and Reality*, Unwin Hyman, Londra, 1989.
Metin HEPER, "Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Approach", *The Middle East Journal*, no. 35,1981.
Françoise HERITIER, *Le fait féminin*, Fayard, 1978.
Judith HERRIN, "Women and Icons in Early Christianity", derl. Raphael Samuel ve Gareth Stedman Jones, *Culture, Ideology and Politics*, History Workshop Series, Routledge & Kegan Paul, 1982.
S.K. HEYOB, *The Cult of Isis Among Women in the Greco-Romen World*, Brill, 1975.
K. HOPKINS, "Brother-Sister Marriage in Egypt", *Comparative Studies in Society and History*, 22, 1980.
Edwin O. JAMES, *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Doc. Study*, Londra, 1959.
Janet Wilson JAMES, *Women in American Religion*, University of Pennsylvania Press, 1980.
Arthur JEFFREY, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Baroda, 1938.
Arthur JEFFREY, "The Political Importance of Islam", *Jour. of Near Eastern Studies*, c. 1, no. 4, Ekim 1942.
Deniz KANDİYOTİ, "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*, 2:3, 1988.
I.A. KASH, *Judaism in Islam*, New York, 1954.
Joan KELLY, *Women, History and Theory*, University of Chicago Press, 1984.
M.Z. KHAN, *Islam: Its Meaning for Modern Man*, Harper & Row, New York, 1962.
Samuel Noah KRAMER, "Poets and Psalmists; Goddesses and Theologians: Literary, Religious and Anthropological Aspects of the Legacy of Sumer", Denis Schmand-besserat, *The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin*, Malibu, 1976.
KİTABI MUKADDES, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1949.
KURANI KERİM Tercüme ve Tefsiri, çev. Ömer Rıza, Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, İstanbul, 1934.
Sayyid KUTB, *In the Shade of the Quran*, MWH London Publishers, 1981 (1979).
Stephen LANGDON, *Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man*, University Museum, Philadelphia, 1915
E. LEACOCK, "Women in Egalitarian Societies", derl. Bridenthal ve Koonz, *Becoming Visible: Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston, 1978.
M.E. LEAKY, *Development Strategies and the Status of Women*, Lynne Rienner Publishers, 1986.
Gerda LERNER, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, 1986.
Gerda LERNER, *The Creation of Feminist Consciousness*, Oxford University Press, 1993.
Bernard LEWIS, *The Arabs in History*, Londra, 1967.
D.M. MACDOWELL, *Law in Classical Athens*, Londra, 1978.
Ian MACLEAN, *The Renaissance Notion of Women*, Cambridge University Press, 1988 (1980).
Sait MADEN, *Şiir Tapınağı*, Adam Yayınları, İstanbul, 1985.
MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité, Œuvres de Malebranche*, der. G.Rodis-Lewis, c. 1, Paris, 1962.
Bronislav MALINOWSKI, *Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1982 (1929).
Julie MARCUS, "History, Anthropology and Gender: Turkish Women Past and Present", *Gender and History*, c. 4, no. 2, Yaz 1992.
Şerif MARDİN, *Din ve İdeoloji*, Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, 1969.
Şerif MARDİN, "Söyleşi", *Cumhuriyet*, 19 Ocak 1992.
George M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth Century Evangelism. 1870-1925*, Oxford University Press, 1980.
William H. McNEIL, *Dünya Tarihi*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1985
Fatima MERNİSSİ, *Sex, Ideologie et Islam*, Tierce, Paris, 1983.
Fatima MERNİSSİ, *Le Harem Politique*, Albin Michel, Paris, 1987.
Fatima MERNİSSİ, *Hanım Sultanlar*, Cep Yayınevi, 1993, çev. M. Ali Kayabal-Filiz Nayır.
Fatima MERNİSSİ, *Beyond the Veil*, Wiley, New York, 1975.
Fatima MERNİSSİ, "Feminity as Subversion. Reflections on the Muslim Concept of Nushuz", derl. Diana L. Eck ve Devaki Jain, *Speaking of Faith*, The Women's Press, Londra, 1986.
Nuray MERT, "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", *Cogito*, no. 1, Yaz 1994.
Carol C. MEYERS, "The Roots of Restriction in Early Israel", *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, der. Norman K. Gottwald, Orbis Books, New York, 1983.
Katharine MOORE, *She for God*, Allison and Busby, Londra, 1978.

Charles MOPSIK, "The Body of Engenderment in the Hebrew Bible, Rabbinic Tradition and the Kabbalah", *Zone: Fragments for a History of the Human Body 3* (1) 1989.
John MORRIS, "Early Christian Orthodoxy", *P&P*, no. 3, 1952.
Raoul MORTLEY, *Womanhood-The Feminine in Ancient Hellenism, Gnosticism, Christianity and Islam*, Delacroix Press, 1981.
Guity NASHAT, "Women in the Ideology of the Islamic Republic", *Women and Revolution in Iran*, der. G. Nashat, The Westview Press, 1983.
S.H. NASR, *Ideals and Realities of Islam*, Allen and Unwin, Londra, 1985 (1966).
Christiane Desroches NOBLECOURT, *La femme au temps des pharaons*, Stock/Lawrence Pernoud, Paris,1986.
J. OBELKOVICH, L. ROPER, R. SAMUEL, derl., *Disciplines of Faith, Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1987.
Carol OCHS, "Behind the Sex of God", *Toward a New Consciousness Transcending Matriarchy and Patriarchy*, Beacon Press, Boston, 1977.
Niyazi ÖKTEM, "Dinler ve Laiklik", *Cogito*, no. 1, Yaz 1994.
İsmet ÖZEL, "Söyleşi", *Kadınca*, Şubat 1986.
Elaine H. PAGELS, "What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity", *Signs*, 2, 1976.
PLATON, *Great Dialogues of Plato*, Mentor Books, New York, 1956: "Symposium"; "The Republic"; "Phaedo", çev. W. H. D. Rousse.
Sarah B. POMEROY, *Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, New York, 1975.
Mark POSTER, *Foucault, Marxism and History*, Cambridge, Polity Press, 1990 (1984).
Eileen POWER, *Medival Women*; der. M.M. Postan, Cambridge University Press, 1975.
Amal RASSAM, "Towards a Theoretical Framework for the Study of Women in the Arab World", *Social Science Research and Women in the Arab World*, UNESCO, Paris, 1984.
Jane RENDALL, *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1700-1860*, Macmillan, Londra, 1985.
Ruby ROHRLICH, "Women in Transition: Crete and Sumer", derl. Ruby Rohrlich ve Elaine H. Baruch, *Women in Search of Utopia*, Schocken Books, New York, 1984.
ROHRLICH-LEAVITT, SYKES, WEATHERFORD, "Aboriginal Women: Male-Female Anthropological Perspectives", der. R. REITER, *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, NY, 1975.
Sue ROLLIN, "Women and Witchcraft in Ancient Assyria", derl. A.Cameron ve A.Kuhrt, *Images of Women in Antiquity*, Croom Helm, 1983.
Lyndal ROPER, *The Holy Household, Women and Morals in Reformation Augsburg*, The Clarendon Press, Oxford, 1989.
W.D. ROSS, *The Works of Aristotle*, 3: 737 a, Oxford, Londra, 1921
Olivier ROY, *Siyasal İslam'ın İflası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994, çev. Cüneyt Akalın.
Sara RUDDICK, *Maternal Thinking*, Ballantine Books, New York, 1989.
R.R. RUETHER, der., *Religion and Sexism*, Simon & Schuster, New York, 1974.
R.R. RUETHER, "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church", *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, der. Rosemary Ruether, Simon & Schuster, New York, 1974.
Fetna Ayt SABBAH, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992, çev. A. Sönmezay.
Peggy Reeves SANDAY, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge, 1981.
Annemarie SCHIMMEL, "Women in Mystical Islam", *Women and Islam*, der. Azizah Al-Hibri, Pergamon Press, 1982.
J.W. SCOTT, "Gender: a useful category of historical analysis", *American Historical Review*, 91, 5, 1986.
J.W. SCOTT, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, 1988.
J.W. SCOTT, "The Problem of Invisibility"; der. J.Kleinberg, *Retrieving Women's History*, Oxford ve Paris, Berg/UNESCO, 1988.
Muzaffer SENCER, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, Garanti Matbaası, İstanbul, 1968.
Alan SHERIDAN, *Michel Foucault: The Will to Truth*, Tavistock, Londra ve New York, 1980.

Andrew SHERRAT, "Plough and Pastoralism: Aspects of the Secondary Products Revolution", derl. Hodder, Isaac, Hammond, *Pattern of the Past*, Cambridge University Press, 1981.

Bonnie G. SMITH, *Ladies of the Leisure Class: The Bourgeois of Nothern France in the 19th Century*, Princeton University Press, 1981.

Jane I. SMITH ve Yvonne Y. HADDAD, "Eve: Islamic Image of Woman", der. Azizah Al-Hibri, *Women and Islam*, Pergamon Press, New York, 1982.

Robertson SMITH, *Kinship and Marriage in Early Arabia* , Cambridge University Press, 1956.

Wilfred Cantwell SMITH, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, 1957.

Autumn STANLEY, "Daughters of Isis, Daughters of Demeter: When Women Sowed and Reaped", *Women's Studies Quarterly*, 4, 3, 1981.

Karl STERN, *The Flight From Woman*, Penguins, Londra, 1966.

Barbara Freyer STOWASSER, "Liberated Equal or Protected Dependent? Contemporary Religious Paradigms on Women's Status in Islam", *Arab Studies Quarterly,* c. 9, no. 3.

R.A. SYDIE, *Natural Women, Cultured Men, A Feminist Perspective on Sociological Theory*, Open University Press, Milton Keynes, 1987.

Ahmed ŞAHİN, "Kadın Fitnesi Üzerine Düşünceler", *Zaman*, 5 Temmuz 1993.

Alaattin ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, V Yayınları, Ankara, 1991.

Azar TABARİ, "Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women", *In the Shadow of Islam*, derl. A.Tabari ve N.Yeganeh, Zed Books, Londra, 1982.

Azar TABARİ, "The Women's Mov. in Iran: A Hopeful Prognosis", *Fem. Studies*, 12, no. 2, Yaz 1986.

Server TANİLLİ, *İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?,* Say Yayınları, İstanbul, 1991.

George THOMSON, *Tarih Öncesi Ege I*, Payel Yayınevi, İstanbul, 1983, 2. basım, çev. Celal Üster.

Germaine TILLION, *The Republic of Cousins, Women's Oppression in Mediterranean Societies*, Al Sahi Books, Londra, 1983 (1966).

Bryan S. TURNER, *Religion and Social Theory*, Heinemann Educational Books, Londra, 1983.

Bryan S. TURNER, *The Body and Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

Mualla TÜRKÖNE, *Eski Türk Toplumunda Cinsiyet Kültürü* , Ark Yayınevi, Ankara, 1995.

Hilmi Ziya ÜLKEN, *İslam Felsefesi,* Ülken Yayınları, İstanbul, 1983 (1967).

Serpil ÜŞÜR, *Din, Siyaset ve Kadın*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Serpil ÜŞÜR, "Radikal İslamcı İdeoloji ve Kadının Kimliği Sorunu", *11. Tez*, 1989/1, İstanbul, 1989.

Jean VERCOUTTER, *"La Femme en Egypte ancienne"*, Histoire mondiale de la femme, Editions Grimal, 1: 119. J.O.

John Obert VOLL, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, The Westview Press, Boulder, Colorado, 1982.

Andrew WALKER, "Fundamentalism and Modernity: The Restoration Movement in Britain", *Studies in Religious Fundamentalism*, der. Lionel Caplan, Macmillan, 1987.

W. Montgomery WATT, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, İz Yayınları, İstanbul, 1991, çev. Turan Koç.

Barbara WELTER, "The Feminization of American Religion: 1800- 1860", *Clio's Conciousness Raised. New Perspectives on the History of Women* , Harper Torchbooks, New York, 1974.

Ben WITHERINGTON, *Women and the Genesis of Christianity* , Cambridge University Press, 1990.

Leonard WOOLLEY, *The Sumerians*, W.W. Norton & Co., 1965.

Ümit Meriç YAZAN, "Sosyolojik Açıdan Kılık Kıyafet ve İslam'da Örtünme", *İslam Araş. Vakfı*, 1984.

Ümit Meriç YAZAN, "Farklı Toplumlarda Kadının Statüsü", Toplum ve Kadın Paneli'nde sunulan bildiri, İzmir, 1991.

Ümit Meriç YAZAN, "Çağdaş İslam Ülkelerinde Aile ve Modernite", *İSAV*, 1986

Sami ZUBAIDA, "The Quest for the Islamic State, Islamic Fundamentalism in Egypt and Iran", der. L. Caplan, *Studies in Religious Fundamentalism*, Macmillan, Londra, 1987.

❖

Fatmagül Berktay

Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın

Kadının ikincilliğinin doğal kabul edilerek bunun onun bedeninin denetlenmesinin meşru gerekçesi sayılması, her üç tektanrılı dinin ortak özelliği. Bu ortak özellik, tarihsel ve coğrafi olarak üç geleneğin de aşağı yukarı aynı ya da birbirine yakın topraklarda ve benzer maddi koşullarda benzer gereksinimlere yanıt olarak doğup gelişmeleriyle açıklanabilse bile, ilginç olan, bugünkü ifadelerinde de kadınlara ilişkin tutum ve anlayışı odak almaları.

Günümüzde Protestan ve İslamcı köktendinciliğin de kadının konumu ve denetimi üzerinde yoğunlaştığını ve kendilerini toplumsal cinsiyet ve kadının "doğru" toplumsal rolü aracılığıyla meşrulaştırdıklarını görüyoruz. Karşılaştırmalı yaklaşım, bu konuda da, partikülarizme ve oryantalizme düşülerek dinsel canlanışı salt İslam'a özgü bir olgu olarak görme yanılgısına engel olacak ve köktendinciliğin, İslam'ın "egzotik" alanıyla sınırlı ve anlaşılmaz bir şey olmadığının görülmesine yardım edecektir. — Fatmagül Berktay

Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-096-9





Metis Yayınları
www.metiskitap.com