



İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi Istanbul University Journal of Women's Studies

Başvuru: 06.10.2019
Revizyon Talebi: 25.08.2020
Son Revizyon: 26.08.2020
Kabul: 01.09.2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Diyarbakırlı Kadınlarda Namus, Kadınlık ve Din

Honor, Womanhood, and Religion in Women from Diyarbakir

Esra ASLAN TURAN¹

Öz

Bir toplumda kadınlara yönelik sistematik hak ihlalleri ve şiddet, o toplumun kadınlarla ilgili anlayışlarını yansıtmakta, şiddetin, cinsiyetlere toplumsal olarak inşa edilmiş anlamların yüklenmesiyle irtibatını tartışma konusu haline getirmektedir. Cinsiyet ve ona bağlı rol tanımları, beklentiler ve değerlerin, doğuştan getirdiğimiz şeylerle belirlenmiş olduğu kabulüne dayalı biyolojik cinsiyet teorisine karşı bu makalede, cinsiyet anlayışlarımızın kültürel olarak belirlendiğini ve dolayısıyla değişkenliğini savunan toplumsal cinsiyet yaklaşımı benimsenmiştir. Bu bağlamda kadınların bugün şehirlerde de hayatlarını kısıtlayan ve onları ölüme götürebilen namusun, geleneksel toplumsal cinsiyet anlayışıyla var edilen üst bir değer olduğu kabul edilmiştir. Buradan hareketle namus ve ona bağlı cinsiyet anlayışının İslam ile ilişkisi irdelenmiş; namusun İslam'dan çok önceye giden bir geçmişe sahip olmakla beraber onun geldiği sosyo-kültürel ortamda etkin ataerkil cinsiyet kültürünün, İslami metinler ve değerlendirmelere yansıdığı, özellikle Peygamber'in vefatından sonra, İslam'ın kadınlar için getirdiği özgürlük imkânlarının zayıfladığı görülmüştür. Bu teorik çerçevede, geleneksel cinsiyet değerlerinin gücü ve değişimin bir arada gözlenebildiği Diyarbakır'da, birbirinden farklı profilde kadınlarla görüşmeler yapılmış; kadınların büyük oranda tek taraflı namus anlayışını ve bunun dinden beslendiğini reddettikleri, geleneksel cinsiyet ve kadınlık anlayışına karşı çoğunlukla "eleştirel bir kabul" ile yaklaştıkları, az da olsa anlamlı sayıda kadının bu anlayışı kabullenmedikleri ve kadınların ikincil statüsünün geleneksel din anlayışıyla ilişkisini sorguladıkları görülmüştür. Bu farklılaşmada özellikle dinle ilişkilene biçiminin, evli ya da bekâr olmanın, kadın hareketiyle yakınlık ya da kadınların yaşadığı şiddete duyarlılık biçimlerinin etkili olduğu fark edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kadın, Diyarbakır, Namus, Toplumsal Cinsiyet ve Din, Din ve Kadın

Abstract

Violence against women in a society reflect the society's approach to women. This makes the connection between violence and socially constructed meanings. Against the biological gender theory, which is based on the assumption that gender and its associated role definitions and values are determined by what we are born with, this article adopts a gender approach that argues that our understanding of gender is culturally determined. In this context, it has been accepted that honor, which restricts the lives of women is a superior value created by traditional gender understanding. In this respect, the relationship between honor and gender understanding with Islam is scrutinized. It has been observed that the patriarchal culture in which Islam emerged was reflected in Islamic texts and evaluations, especially after the death of the Prophet, the freedom possibilities brought by Islam for women were weakened. In this theoretical framework, interviews were held with women from Diyarbakir, where the power of traditional gender values and change can be seen together; it has been observed that women largely reject the unilateral understanding of honor and the thought that it is based on religion, and some women do not accept this understanding and questioned the relationship between the secondary status of women and the traditional understanding of religion. It has been noticed that the way of relating to religion, being married or single, intimacy with the women's movement or the level of sensitivity to violence experienced by women are effective in this differentiation.

Keywords

Woman, Diyarbakir, Honor, Gender and Religion, Woman and Religion

¹ Sorumlu Yazar: Esra Aslan Turan (Dr. Öğr. Üyesi), Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Diyarbakır, Türkiye. E-posta: esraleyl@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3191-4978

Atf: Aslan-Turan, E. (2020). Diyarbakırlı kadınlarda namus, kadınlık ve din. *Istanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi - Istanbul University Journal of Women's Studies*, 20, 51–85. <https://doi.org/10.26650/iukad.2020.0003>



GİRİŞ

Kadınlara yönelik şiddet günlük haberlerin sürekli bir parçası olmuştur. Aile içi şiddetin cinayete varan biçimleri ve taciz, Türkiye’de kadınların gündelik hayatları için sıradanlaşmış hadiselerdir. Kadınlara şiddet arttıkça veya görünür hale geldikçe şiddetin nedenleri, türleri ve bunun önüne geçme yöntemleri ile ilgili arayışlar da artmaktadır. Özellikle akademik alanda konuya dair kuramsal yaklaşımlarda ciddi bir birikim ortaya çıkmış, yerel ve uluslararası düzeyde kadınların gerçek tecrübeleriyle de bağlantı kuran araştırmalar kadına şiddete dair bakış açılarının değişmesi yanında çözüm yollarını gösterme konusunda ciddi katkılarda bulunmuştur. Şiddeti önlemeye ve bu yönde kadınları bilinçlendirmeye dönük kurumsal yapılanmalar da gittikçe çoğalmakta; kadın sığınma evleri, şiddet ihbar hatları, kadın eğitim ve istihdamına yönelik oluşumlar şiddet ile mücadelenin önemli bileşenleri olmaktadır.

Kadınlara yönelik şiddet belli bir etnik gruba özgü olmadığı gibi kaynağını herhangi bir dinden alan bir olgu da değildir. Tarihsel süreç, kadınlara yönelik şiddetin birçok türüne dünyanın her yerinde rastlandığını göstermektedir. Avrupalıların cadı yakma gelenekleri, Güney Amerika’da görülen tutku cinayetleri ve Hindistan’daki Drahome ölümleri buna verilecek örneklerden bazılarıdır. Benzer şekilde namusa dayalı suçlar bir yoksulluk ya da eğitimsizlik sorunu olmanın çok ötesinde bir iktidar mekanizmasını işaret eder. Şiddet ya da kadın cinayetleri bu tür şartlarda daha fazla ortaya çıksa da bütün sınıfları, toplumları ve kültürleri ortaklaştıran bir olgudur (Abdo, 2006, ss. 63-64).

Erkek egemen cinsiyet düzeni kadının ifade ve hareket alanını kısıtlayan, onu temel birtakım insani haklardan mahrum eden çeşitli şiddet biçimleri üretir. Şiddet, kadınlar kendilerinden beklenen makbul düşünce, davranış ve ilişki biçimlerinin dışına çıktıklarında kendini gösterir. Makbul olanın sınırları namus ve ona bağlı onlarca değerle çizilirken şiddetin birçok türü de bir terbiye ve had bildirme vazifesi görür. Dolayısıyla namus, daha çok kadınların cinsel saflığını koruması ve bunun erkek tarafından kontrol edilmesinin merkezde olduğu bir değer olmakla beraber bunu bir değer haline getiren cinsiyet rol ve beklentilerinden bağımsız değildir. Özellikle kendi içinde kapalı topluluklarda namus, erkek merkezli cinsiyet düzenini ima eden kilit bir kavram olmasına rağmen onun günümüz Türkiye’sinde şehirlerde de gücünü kaybetmediğini namusa bağlı değerler üzerinden meşrulaştırılan şiddet ve cinayet haberleri üzerinden görebiliyoruz. 2000’li yılların başına kadar töre veya namus cinayetleri olarak tartışılan kadın ölümleri bugün artık “kadın cinayetleri” olarak tartışılıyor. Bu değişim, törelere bağlı geleneksel uygulamaların altyapı ve meşruiyetinin zayıflaması ve kadın örgütlerinin çabaları yanında, şehirlerde kadınların öldürülmesini gayri meşru ilişki saiki dışında yönlendiren yeni faktörlerin de ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır. Şehir hayatında kadınların daha rahat hareket edebilme veya içinde buldukları olumsuz koşullara itiraz edebilme imkânı, onlara dönük şiddetin çeşitli biçimlerinin

farklı gerekçelerle devam etmesini, hatta artmasını beraberinde getirmektedir. Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu'nun verilerine göre 2019 yılının ilk 10 ayında 329 kadın öldürülmüştür.¹ Çoğunlukla evlerinde, kendilerine yakın erkekler tarafından katledilen kadınları ölüme götüren nedenler arasında, kadının ayrılma/boşanma isteği, erkeğin reddedilmesi, aldatılma şüphesi, kıskançlık, namus gibi cinsiyet beklentileriyle bağlantılı değerlerin büyük yer kapladığı görülmektedir.² Kadınlara yönelik şiddet üzerine yapılan araştırmalarda, kadınların yarısından fazlasının fiziksel, ekonomik, sözel, psikolojik ve cinsel nitelikli şiddeti yaşamlarında çok defa tecrübe ettiklerini göstermektedir.³ Yani değişen kadına karşın bu değişimi kabullenmekte zorlanan erkeklik yine temelde kadına dair beklentileri besleyen namus mekanizmasından destekle şiddet üretmeye devam etmektedir. Namus ve ona bağlı kabuller, şehirli erkeğin zihninde de "kadına yakışmayan" her türlü hareketi defetmenin mazereti olmayı sürdürmektedir.

Namus temelli kadınlık anlayışının ürettiği baskı pratikleri, insan davranışlarını adalet ve insanlık onuru temelinde düzenleyici değerler ortaya koyduğuna inanılan dinin cinsiyet anlayışını gündeme getirmekte; İslam'ın, kadına yönelik kısıtlayıcı ve şiddet üreten uygulamalara karşı tavrını irdelemeyi gerektirmektedir. Bu noktalardan hareketle bu çalışmanın amacı; kadınların hayatını çeşitli şekillerde baskılama ve onlara yönelen şiddet biçimlerini yöneten namus, kadınlık anlayışı ve bunların dinle ilişkisini kadınlar açısından irdelemeye çalışmak olmuştur. Çalışma, Diyarbakır şehir merkezinde, hayatının büyük bir kısmı burada geçmiş çeşitli yaş, gelir, dindarlık ve tahsil düzeyinden kadınlarla gerçekleştirilmiş görüşmelere dayandırılmıştır. Nitel araştırma kısmı 2018'in Eylül ayı ile 2019'un Ağustos'u arasında yürütülen bu çalışma için kartopu tekniğiyle öğretmen, ev hanımı, hemşire, doktor, avukat, Kur'an Kursu hocası, öğrenci, işçi, psikolog, eczacı, laborant, toplam 32 kadınla yapılan görüşmelerin her biri kırk dakika ile iki buçuk saat arasında değişen sürelerde gerçekleştirilmiştir. Görüşme verilerini değerlendirmek için öncelikle namusun kökenleri ve işlevleri işlenmiş, devamında namusun cinsiyet kültürü ile bağı irdelemiş ve bunlar üzerinden namus din ilişkisi tartışılmıştır. Son kısımda ise bu teorik düzlem etrafında Diyarbakırlı kadınların namusla ilgili düşünceleri, kadın olmaya dair anlayış ve deneyimleri ile bütün bunların dinle ilişkisi hakkındaki düşünceleri değerlendirilmiştir.

1. NAMUS: ANLAM VE İŞLEVLERİ

Namus, Türkiye'de kadın bedeni ve onunla bağlantılı olarak inşa edilmiş anlamların denetimine dayalı bir kavram olarak kullanılıyor. Bu denetim; kadınların eğitim, çalışma hayatı, karşı cinsle ilişkiler gibi gündelik yaşantılarını birçok açıdan düzenliyor.

¹ <http://kadincinayetlerini-durduracagiz.net/veriler/2883/kadin-cinayetlerini-durduracagiz-platformu-eylul-2019-raporu>, Erişim Tarihi: 04.10.2019.

² <http://kadincinayetleri.org/>, Erişim Tarihi: 04.10.2019.

³ https://www.kamer.org.tr/menus/kadin_haklari_insan_haklaridir_20160823_115250.pdf, s.14, Erişim Tarihi: 06.10.2019.

Kırsal bölgelerde daha güçlü olan, yabancıya karşı mesafeli, akrabalık ilişkilerine dayalı bu namus anlayışı şehre geldikten sonra da benzer çevrelerde yaşayan ve kendilerini ait oldukları akrabalık üzerinden tanımlamaya devam eden kişiler arasında da varlığını sürdürüyor (Tahincioğlu, 2011, s. 15). Akrabalığa dayalı toplumlarda üretim ilişkileri, egemenlik koşulları ve mana ile ilişki, sosyal statü ve kimlik akrabalık temelinde yapılandırılır. Akrabalık düzeni bireylerin günlük davranışları için bir harita çizer, yabancıyla ilişkileri düzenler, yaş ve cinsiyete dayalı hiyerarşik bir düzen inşa eder (Sirman, 2006, ss. 47-48). Bu düzenin kurucu değerlerinden biri olan namus, birçok toplumda erkeklik idealini besler ve temelde kadın davranışını ve cinselliğini denetlemekle ilgilidir. Namusun ve onun gerekçesi olan utancın oluşturduğu çerçeve ailenin erkek üyeleri tarafından kadın cinselliğini ve hareket özgürlüğünü kontrol etme ve düzenleme işlevi görür (Coomaraswamy, 2014, s. 17). Kadın, topluluğun kendini yeniden üretmesi ve devamındaki rolü üzerinden değerlendirildiği için namus değerinin sahibi olmaktan çok taşıyıcısı olmaktadır. Namusu taşıyan kadın sayesinde de bağlı olduğu grup, namusun sahibi olmuş kabul edilir. Sadece cinsel ilişki denetimi değil, kadının sokakta dolaşması, yabancı bir erkekle görülmesi, sosyal etkinliklerde bulunması veya yabancı ortamlara konu olması gibi birçok neden, namus temelli kaygılar ortaya çıkarabilmektedir. Çünkü bu eylemlerin her biri kadının, ait olduğu topluluğun onay vermeyeceği bir cinsel deneyim tehlikesi içermektedir (Ecevitoglu, 2012, ss. 278, 315). Purna Sen, namus kodlarının sadece kadınlığın ne demek olduğunu kurgulamakla kalmadığını, aynı zamanda erkekliği de belirlediğini ve bu nedenle de toplumsal cinsiyetin anlamları açısından merkezi önem taşıdığını söyler. Yani namusun aslında her iki cinsin davranış normlarıyla alenen bağlantılı olduğunu, fakat ataerkinin bilhassa kadın bedenini kontrol etme ve sahiplenme pratiklerine dayalı olduğunu ifade eder. Ona göre bu nedenle de kadın cinselliği özellikle kadınların eylemleri ve ilişkileri hakkında talimatlar üretecek düzeyde toplumsal ilgi ve endişelerin merkezinde yer alır (Sen, 2014, s. 64). Bu da kadınların ve erkeklerin namusunun aynı içeriklere sahip olmadığı anlamına gelir. Türkiye’de namussuz bir erkek demek güvenilir ve yakınındaki kadınların cinselliğini denetleme konusunda sorumsuz anlamına gelirken namussuz kadın ifadesi kadının sadece kendi cinselliğiyle ilgili olumsuz çağrışımlar taşır (Sirman, 2005, s. 49).

Eski Yunan’da iktidar, kanun, kural gibi anlamları olan *nomos*’tan kaynağını alan namus kelimesinin Türkçe’ye Arapça’dan geçtiği düşünülmekte ve etimolojik olarak erkeğin sahiplendiği toprak anlamını içermektedir (Doğan, 2016, ss. 28-29). *Nomos* aynı zamanda insan yapımı yasa anlamına gelmekte; ortak yaşamı düzenleyen temel ilke şeklinde bir öze işaret etmekte, insan yapımı siyasal-toplumsal düzene atıfta bulunan bir anlamda da kavranmaktadır (Ecevitoglu, 2012, ss. 282-290). Çoğunlukla namus kavramıyla beraber anılan töre ise toplumsal yapının parçası olan bireylerin süregelen alışkanlıkları ve ahlak biçimini ortaya koyan yazısız kurallardır. Bu kurallara dayalı olarak namus onur, haysiyet, din gibi his ve düşünceleri içeren ve bunların gereğini

buyuran üst bir değerdir (Bağlı ve Özensel, 2011, s. 30). Pınar Ecevitöğlü Arapça konuşulan yerlerde namusun, doğrudan doğruya cinsel ahlaki ifade etmek üzere kullanımının yaygın olmadığını, daha çok genel/kurucu ilke anlamında kullanıldığını, kelimenin Türkçe’de bir anlam daralması ile çoğunlukla cinsel ahlaki ve özellikle kadının cinsel ahlakını ifade etmek üzere kullanıldığını söyler. Arapça’da bu anlam daha ziyade ırz kelimesiyle karşılanmaktadır. Topluluğun cinsel ahlak kodu olan namus ile kadın cinselliğinin grubun ahlak anlayışının sınırları içerisinde deneyimlenmesi, yani ırzın korunması gözetilir (Ecevitöğlü, 2012, ss. 304-315). TDK ise namusa iki tür anlam verir. Bunlardan ilki; bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılık ve iffet şeklindedir. Diğeri ise dürüstlük ve doğruluk anlamındadır.⁴ Türkçede namus, çoğunlukla cinsel ahlaki ima eden bir kelime olmakla beraber doğruluk ve dürüstlük gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Namusa benzer şekilde yine kadın cinselliğini hatırlatan iffet kelimesi geniş bir yelpazede “sınırlarına riayet” eden kadınlık için biçilen değerdir. Buna göre kadınların iffeti ile ilgili beklentiler bazı yerlerde erkeklerin kadını namus için öldürmelerine neden olurken başka bazı yerlerde evin dışına çıkarken başörtüsü takma veya erkeklerle sınırlı sosyalleşme talebi şeklinde tezahür etmektedir (Mernissi, 2018b, s. 92). Bu bağlamda şeref kelimesi de namus veya iffeti koruyucu olmanın getirdiği saygınlığı ifade eder. Bu nedenle de kirletildiği düşünülen namusun öldürme yoluyla temizlenmesi ile şerefinin onarıldığı düşünülür. Özellikle de kadın tarafından taşınan namus değerinin, verili sınırlara riayetle korunması veya temizlenmesi ile erkek ve onun tarafından temsil edilen grubun şerefi korunmuş ya da kurtarılmış olur (Ecevitöğlü, 2012, ss. 316-317).

Akrabalık etrafında örgütlü topluluklarda grubun bekası ve sıhhati için üyelerin cinsel davranışları denetim altında tutulur. Namus burada cinselliğe dayalı ama cinselliği de aşacak şekilde bir sosyal konum göstereni haline gelir. Bu tür topluluklarda cinsellik gruplar arası ilişkileri düzenleyici bir gerilim alanıdır. Toprak mülkiyeti ve işgücüne dayalı iktidar kavgaları üzerinden ilişkilenen bu topluluklarda cinsellik ve onunla ilgili şeyler sürekli tehlikelere açık bir alan olarak daima kontrol edilir. Namus da böylece grup içi ve gruplar arası rekabeti düzenleyici bir zemin haline gelir (Sirman, 2005, ss. 48-50). Can almaya kadar götürebilen namus anlayışı, kadın ve erkeğin fiziksel mekân paylaşımını uygunsuz bulan dinsel ve kültürel inançların hâkimiyeti; akrabalık, hemşerilik ve cemaat ilişkilerinin yaygınlığına bağlı olarak birey üzerinde baskı kurar. Bu nedenle de namusa bağlı pratikler sadece kırsal kesimde değil şehirlerde de farklı ataerki yapılaraya uyum sağlayarak sınıf, bölge, köken fark etmeksizin varlığını devam ettiriyor (Tahincioğlü, 2011, ss. 16-18). Namus, gruba aidiyet bilincinin yüksek olduğu, özellikle kadınların bireysel hareket imkanlarının sınırlı olduğu, itaat ve yoksulluk kültürü ile insan hakları konusunda yetersiz bir sosyalleşmenin hüküm sürdüğü şartlarda varlık kazanıyor (Cihan, 2003, ss. 51-54).

⁴ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDKGTS.5d975d27d264b8.41848680, Erişim Tarihi: 22.06.2019.

Kadın bedeninin ve davranışlarının çeşitli düzeylerde şiddet tehdidi ile denetlenmesini içeren namus ahlakı üzerine yapılan çalışmalar Akdeniz antropolojisi olarak isimlendirilen bir literatür ortaya çıkarmıştır. Buna göre merkezinde cinsel ahlak olan bir namus anlayışıyla iç içe geçmiş bir şeref anlayışı, Akdeniz kültüründe babasoylu temelde örgütlenen kırsal toplulukların temel özelliği olarak tanımlanmıştır (Ecevitoglu, 2012, s. 21). Buna göre hayvancılık ve tarımla geçinen eski toplumlar akrabalık ilişkileri temelinde örgütlenmiştir. Toprak ve malı sahiplenmenin ön şartı, belli bir gruba aidiyetten geçen bu topluluklarda pazar mekanizması hâkim ekonomik faaliyet biçimi değildir. Söz konusu aidiyetin temelinde, kişiye dostluk, düşmanlık ya da mal sağlayan baba soyu vardır. Soya dayalı toplumsal örgütlenme, insan haklarından ziyade kan bağı etrafında örgütlenmiş sevgi, kıskançlık, intikam, güven, sakinme ve kollamanın nasıl dağılacığının koşullarını belirlemiştir. Antropolog Germaine Tillion'a göre böyle bir durumda akrabalık yerel hayatı yönetme biçimi olmaktadır. Bu gruplarda namus, topluluk düzeninin sonraki nesillere sorunsuz devrinin bireysel çıkarlardan ve haklardan daha önemli olduğunu yansıtır. Bu namus anlayışı toprağın bölünmesini engellemekten kanın karışmasını önlemeye varan çeşitli işlevler görürken kişileri de bunu korumak adına her an silaha sarılmaya hazır olmayı öğütler (Aktaran Sirman, 2005, s. 22). Böyle bir birlik açısından soyun devamının önemi, onunla ilgili cinsellik ve evlilik pratiklerinin de sıkı bir şekilde düzenlenmesi ve denetlenmesini beraberinde getirmiştir. Bu nedenle soya dayalı toplumlarda cinsellik ve doğum sadece biyolojik meseleler olarak görülmemekte, kendisiyle bağlantılı siyasal ve kültürel anlamlar yüklenmekte ve grubun kutsala dair düşüncelerinin de bir parçası olmaktadır (Ecevitoglu, 2012, ss. 278-281). Bu nedenle kadınlara yönelik namus nedenli şiddet vakalarında asıl problem bekâret değil grubun birlik ve düzenini koruyan normlarına itaatsizlik olmuştur (Akkoç, 2003, s. 88).

Tillion, akrabalığın bir yeniden üretim mekanizmasından ibaret olmayıp ekonomik, siyasi ve ahlaki bir düzen olduğunu söyler. Bu düzen içinde de namus sadece kadın bedenini değil bütün bireylerin toplumsal pozisyonlarını, davranış ve arzularını düzenleyen ve denetleyen bir üst değerdir (Aktaran Sirman, 2006, s. 27). Bu soy düzeninde erkeğin üretimdeki rolü kutsallaştırılmakta, kadının değeri kimin soyunu ne ölçüde muhafaza edebileceği ve taşıyıcısı olabileceğine bağlanmakta; bu anlayış kutsal kitaplardaki kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı ya da kadınların erkeklerin tarlaları oldukları gibi anlatımlarla da meşrulaştırılmaktadır. Devlet denetiminin yetersiz olduğu, yüz yüze ilişkilere dayalı bu tür topluluklarda insanlar birbirlerini değerlendirirken cinsel ahlaka odaklanan utanç kavramıyla bağlantılı şeref kavramını da yaygın bir şekilde kullanırlar. (Ecevitoglu, 2012, ss. 336-337, 423-433). Julian Pitt-Rivers, şerefi, kişinin kendisinde öngördüğü ve bağlı olduğu topluluğun ona verdiği değer olarak tanımlar. Buna göre şeref kişinin kendine yakıştırdığı değer, sahibi olduğuna inandığı gururun, toplum tarafından tanınmasıdır (Aktaran Gezik, 2003, s. 13). Dolayısıyla şeref kişinin kendi değerini ölçmesi, gurura ve övünce yönelik

istemidir. Fakat aynı zamanda toplum tarafından bu istemin benimsenmesi, bireyin itibarının tanınması ve ona gurur sahibi olma hakkının verilmesidir. Şeref ile ilgili değerlendirmelerde bir kimsenin şerefine artması için başkalarının şerefine azalması gerektiği de göze çarpar. Buna göre zina eden erkek tarafı yüksek bir statü kazanır ya da tecrübe sahibi olurken kadın tarafında bu nedenle itibarı düşen bir koca vardır (Aktaran Şimşek, 1998, ss. 20-21).

Birçok toplumda bir değer olarak karşılaşılabilecek şeref, çoğunlukla eril bir karakter taşır. Erkeğin şerefli sayılabilmesi için çoğu zaman yiğitlik, cesaret, fiziksel güç gibi özellikleri sergilediği aktif roller üstlenmesini gerektirirken kadının ahlak ve saygınlığı cinsel sakınma becerilerine bağlıdır. Evlenmeden önce bekâret, evlilik sırasında da sadakatin ölümüne kutsanması, kadının bunlara bağlanmış namını korumak için kaçınması gereken eylem alanını belirlemiş olur. Kadının namusunu koruması ise erkeğin şerefine garantisidir. Bu nedenle şeref kazanılabilen ve kaybedilebilen bir şey iken namus doğuştan getirilen ve sadece kaybedilen bir şey haline gelir. Bu namus-şeref denkleminde erkeğin şerefi annesinin, karısının, kız kardeşlerinin ve kızlarının cinsel saflığına bağlıdır. Saldırganlık, cesaret ve fiziksel güç kullanımının şerefin bileşenleri olarak anılması da denetimindeki kadınların namusuna yönelecek herhangi bir tehdide karşı erkeğin ihtiyacı olacak hususiyetler olmalarındandır. Kadının yapması gerekense kendisini sakınmak ve bunun için de dışsal denetimi kabul etmektir (Ecevitoglu, 2012, ss. 338-340). Tillion bununla ilgili olarak Akdeniz havzasında ister Hıristiyan ister Müslüman ister kentli ister köylü olsun hemen her yerde kadın iffetinin ve utançlılığının dramatikleştirildiğini söyler. Bunların her ikisinin de kana dayalı bir aile şerefiyle iç içe geçerek soyu kutsadığını ve elbette artık sanayileşme, zenginleşme, artan nüfus, TV ve kentle temas ile değiştiğini de ekler (Tillion, 2006, ss. 89, 170).

Kolektif şeref duygusu geçim kaynaklarının kıt, toplumsal işbölümünün düşük düzeyde olduğu, bireysel özerkliğin gelişmediği, yetersiz ya da aşırı merkezîyetçi yasal ortamların önemli bir parçasıdır. Bunun yarattığı sert rekabet koşullarında, tehlikelere karşı bireyin yalnız olmaması gereği örgütlenmeyi zorunlu kılar. Bu da bireyin fiziksel ya da toplumsal varoluşunun aile ve akrabalarla girilen dayanışmaya bağlı olması sonucunu doğurur (Şimşek, 1998, ss. 23, 36, 37). Şeref toplumsal düzensizliğin ortaya çıkmasını engellemeye dönük bireysel sınırlara riayet edip etmemenin bedeli olarak toplum tarafından verilen bir karşılık olarak da düşünülebilir. Bu sınırlar cinsiyetlere özgü rol dağılımı ve buna bağlı beklenti ve sorumlulukları içerir. Buna göre kadınlar fiziksel ve zihinsel bekâretlerini güvenceye alacak şekilde pasif, hesaplı ve çekingen davranmak üzere eğitilir; erkekler de yakınındaki kadınların bu yol üzere olup olmadıklarından sorumlu olmak üzere kontrol ve güç merkezli olarak yetiştirirler. Kendisine uygun görülen rol ve tavırları benimseyerek yaşayan kadın, namusunu korumuş olarak erkeğin şeref sahibi olmasının da garantisidir. Bu döngünün işleminde utanç ve ayıp kavramlarının önemli bir yeri vardır (Gezik, 2003, ss. 14, 15, 35).

Biyolojik devamlılığı cinselliğe dair kurullarla denetleyen namus anlayışı, şeref sahibi olmanın merkezindedir. Evlilik ve cinsellik de bunun üzerinden doğallığının ötesinde anlamlar yüklenir. Soyun erkek merkezli devamı ise kadının bu süreçteki rolünü araçsallaştırır. Böylece namus aracılığıyla kadının bedeni ve cinselliği denetlenir. Bu da kadının namus ve şeref taşıyıcısı olması anlayışı ve buna yüklenen kutsallıktan gücünü alır (Ecevitoglu, 2012, s. 345). Namus iktidarın belirlediği ve sürekli anlam değişikliğine uğrayan cinsiyet ve cinsellik sınırlarını çizer ve bununla da hangi davranışların bu sınırların dışına atılarak cezalandırılacağını belirler. Erkek egemenliğini destekleyen bu değerlerin belirlediği yasalar dışında kalanlar namusun da dışına itilerek ötekileştirilirler (Mutluer, 2008, ss. 23-25). Bu nedenle eril kandaşlığa bağlı toplulukta cinsler arası ilişkiler, merkezinde namusun yer aldığı bir değerler sistemi tarafından kuşatılmış olur. Namus ve onun getirdiği şeref o kadar kutsaldır ki onları zedeleyecek herhangi bir durum, hayatın olağan akışını bozacağı için bu durumu ortadan kaldırmak için insan canı almak cinayet sayılmaz. Bilakis şerefi yeniden kazanmak için öldürmek meşru ve topluluk açısından yeniden hayata dönüş demektir (Ecevitoglu, 2012, s. 345).

Namus kırsal ve kapalı toplumsal yaşamları hatırlatan bir değer olarak düşünülse de onu besleyen cinsiyet rejimi var olmaya devam ettiği sürece, namusa bağlı değerler sistemi ve cinsiyet beklentileri kadınları şehirde de kontrol etmeye devam ediyor. Kadına yönelik şiddeti besleyen düzenek, bu nedenle şehirde de devlet ve onun kurumlarıyla bağlantılıdır. Mahkemeler, güvenlik birimleri, kanun ve politikalar yanında sosyal, eğitsel ve ekonomik yapılar da şiddetin sürekliliğinde pay sahibidir. Buna göre akrabalık ve aşirete dayalı topluluklardaki namus ve o zeminde haklılaşan şiddet, geleneksel aile düzeninin pek çok işlevini devralan devlet yapısıyla devam etmektedir (Abdo, 2006, ss. 64-65). Yani mekânsal değişim ataerkil kontrol mekanizmasını ortadan kaldırmıyor, onu başka şekillerde ve yeni bazı beklentilerle var etmeye devam ediyor. Bunu, sayısı her geçen gün artan kadın cinayetleri ve erkek şiddeti vakaları yoluyla görebiliriz. Geleneksel kadınlık beklentileri değişen mekân ve koşullarda kadınların aleyhine işlemeye devam edebiliyor. Bu da namusun tümel bir değer olarak cinsiyet beklentileriyle bağımlı ortaya koyuyor.

2. NAMUS VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Cinsel davranışların edinilmesi ve düzenlenmesinin toplumların siyasi, sosyo-ekonomik ve dini koşullarına göre farklılaştığını savunan yaklaşım toplumsal cinsiyet teorisi olarak bilinir. Buna göre biyolojik cinsiyet doğuştan gelirken toplumsal cinsiyet toplumsallaşma süreci içinde edinilen kadın ve erkek olma özelliklerini ifade etmekte, erkeklik ve kadınlığın toplumsal inşası ve ona bağlı eşitsizlikleri ima etmektedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet kuramına göre cinsiyet; kültürel olarak kadını ve erkeği toplumsal bir kadına ve erkeğe dönüştüren kategoridir. Kültürel olarak üretilen toplumsal cinsiyet, doğumdan başlayarak toplumsal ilişkiler yoluyla ve uzunca bir süreç

içerisinde toplumun din, gelenek, töre, adet ve değerlerine göre içselleştirilmektedir (Ersöz, 2016, ss. 20-21; Gürsoy, 2017, s. 82; Saygılıgil, 2016, s. 10). Bu süreçte yasal ve dini kurallar, siyasi şartlar ve ekonomik durum, kültürel birikim ve teknoloji gibi birçok faktör cinsel yaşantıların biçimlenmesinde rol oynar. Türkiye de dâhil Müslüman toplumların çoğunluğunda kadınların cinselliğini kontrol eden, onların bedenlerini ve davranışlarını kadınların kendilerine değil, topluma, aileye, erkeklere mal eden bir bakış açısı hâkimdir (Amado ve İlkaracan, 2018, ss. 7-8). Bu bakış açısı toplumsal davranışlara ve yasalara yansımakta, kadınlarla ilgili politikaları şekillendirerek kadınlara yönelik hak ihlallerine yol açmaktadır (İlkaracan, 2018, s. 12). Namus böylece özellikle kadınlığa yönelik beklenti ve sınırların taşıyıcısı olan bir üst değer olarak belirmektedir. Namus koduna bağlı eşitsiz cinsiyet anlamları ve hiyerarşisi, onu kadın ve erkek olmayı öğrenme süreçleriyle bağlantılı hale getirmektedir. Namus ve ona bağlı davranış, düşünce ve değerler cinsiyet rolleri edinilirken içselleştirilmekte, özellikle kadınlardan “namusu koruyan” onlarca hareket beklenmekte ve bunları yapabilirlikleri ölçüsünce kadınlıkları değer kazanmaktadır.

Toplumsal cinsiyetin edinildiği toplumsallaşma sürecinde bireyler cinsiyetlerini çoğunlukla içinde yaşadıkları toplumun beklentileri doğrultusunda inşa ederler. Böylece toplum bireylere nasıl davranabilecekleri, hangi işlerde çalışabilecekleri ya da çalışamayacakları, nasıl giyinebilecekleri veya konuşabilecekleri şeklinde birçok davranış kuralını kurumsallaştırıp normalleştirir. Bu sosyalleşme sürecinde erkeklik ve kadınlığa ilişkin davranış kalıpları, çeşitli onay ve reddetme pratiklerinin desteğiyle bireyler üzerinde zorlayıcı bir baskı kurar. Bu baskı ile bireyler, cinsiyetlerine bağlı davranış ve tutumlarında benimsenme veya ayıplanma ve cezalandırılmanın yollarını benimsemiş olurlar (Uluocak, Gökulu, Bilir, Karacık ve Özbay, 2014, s. 27). Erkek egemen sistem bu sayede bütün kurum ve söylem biçimleriyle kadınların özel ve kamusal hayatlarını düzenleyip denetler. Bunu da kadını güçsüz, pasif, kontrol edilmesi gereken bir varlık olarak işaretleyerek yapar. Beden üzerinden normal/anormal, ahlaklı/ahlaksız, namuslu/namussuz, kirli/temiz, engelli/sağlam gibi ikilikler yaratarak bedeni disiplin altına alır. Böylece kontrol ve disiplinin en çok görünür olduğu kadın bedeni, kendisini erkeğin bedeninin erkeği anlattığından daha fazla anlatır hale gelerek kadın erkeğe göre daha fazla bedenselleşir (Saygılıgil, 2016, s. 11; Elçik, 2016, ss. 194-195).

Cinsiyetler arası fark ve buna bağlı eşitsizliklerin kültürel süreçlerin ürünü olduğunu savunan görüşün karşısında yer alan biyolojik deterministlere göre ise kadınlar ve erkekler arasındaki farkların nedeni doğuştan gelen fizyolojik farklılıklardır. (Ersöz, 2016, s. 27). Modern dönemde de bu özcü yaklaşım geleneği devam etmiştir. 17. yüzyıla başlayan Aydınlanma döneminde, evrenin akli ilkelere göre işlediği ve bu ilkelere uygun olmayan her şeyin akıldışı ve ikincil olarak etiketlendiği bakışı hâkimdir. Bu yaklaşım akıldışı olanın akıllı olan tarafından denetlenip kontrol edilmesi gerektiği kabulünü de içerir. Dolayısıyla olgun akıldan uzak olduğu düşünülen kadınlar,

çocuklar ve hayvanlar akıl sahibi varlıkların dayatmalarına tabi olmak zorundadır. Bu düşünceden destek alan cinsiyet yaklaşımına göre kadın ve erkek bir diğer cinsten olmayanlara sahip olarak birbirini tamamlayacak şekilde yaratılmıştır. Karşıt cinsiyet anlayışı bunlar arasındaki farkları biyolojik yapıya dayandırmakta ve değiştirilemez olduğunu savunmaktadır. Cinsiyetler arasındaki eşitsizliği bilinçaltı ve çocuk cinselliği üzerinden açıklayan Freud'a göre kadın olarak doğmak, eksik olmak ve hayat boyu erkeğe gönüllü olarak tabi olmaya neden olur. Freud'un yaklaşımı, kendisinden sonra biyolojik farklılıkların yanı sıra dilin önemine vurgu yapan, cinsler arası farklılıkların dil yoluyla yaratıldığını savunan teoriler ile aşılmaya çalışılmıştır. Kadının statüsüne dair değer yargılarının üretilmesinde ve kurumsallaşmasında dilin rolü büyüktür (Doğan, 2016, ss. 31-40). Bu çerçevede erkek; egemen, güçlü, cesur ve güçlü kadın ise güçsüz, zayıf, pasif ve itaatkâr olarak tasvir edilir. Ataerkil kültürde günlük hayatın güç ve medeniyetle ilgili tarafları erillğe; kötülük ve çatışmayla ilgili tarafları ise kadınlığa işaret eden bir dil ve anlam dünyası ortaya çıkar. "Erkek gibi kadın", "karı gibi ağlamak" gibi dile yerleşmiş birçok söz kadın ve erkek arasında insani sıfatlar, rol ve pozisyonlar, duygular ve gücün paylaşımını çok iyi yansıtır. Bu nedenle de kadının ikincil konumunu bir kader olarak biyolojik (fitri) farklılıklarla açıklamak yetersizdir. Bu konum öğrenilmiş inançtan destek alan sonradan edinilmiş bir değerler sistemine bağlı olarak inşa olur (Doğan, 2016, ss. 49-59).

Namusun, toplumsal olarak üretilen eşitsiz cinsiyet hiyerarşisi ekseninde şekillenen bir değer olduğu düşünüldüğünden bu çalışma toplumsal cinsiyet teorisinin imkânları üzerinden yürütülecektir. Buna göre cinsiyetin ne anlama geldiği doğum anından başlanarak verilen isim, yakıştırılan renkler, öğretilen oyunlar, biyolojik cinsiyete bağlı olarak daha çok öne çıkarılan ahlaki unsurlar ve bunlar üzerinden verilen telkinler, ödül ve cezalar, teşvik edilen meslekler gibi hayatın her alanını kuşatan bir öğrenme süreci boyunca benimsetilir (Ersöz, 2016, s. 8). Süreç boyunca, ait olunan toplumun cinsiyet rejimine dayalı beklentilerini karşılayacak şekilde değer yargıları, kültürel normlar ve gelenekler aktarılır (Kaylı, 2017, s. 61). Bu çerçevede toplumun çoğunluğu erkekleri saldırgan, mantıklı ve sorunların üstesinden gelmeyi bilen cinsiyet olarak kodlarken kız çocuklarına iyi ilişkiler kurabilmeyi, sempatik, uyumlu, ağır başlı, itaatkâr, becerikli ve sorumluluk sahibi olmayı öğretir (Gürsoy, 2017, s. 82). Sosyalleşme ve içselleştirme aracılığıyla kadınlık fedakârlık, zarafet, duygusallık, konuşkanlık, anaçlık ve özel alanla irtibatlandırılırken erkeklik maceracılık, saldırganlık, rekabetçilik, duyguların gizlenmesi ve kamusal alana aitlikle kurulur (Ersöz, 2016, s.27). Fakat erkeklerin kamusal alana ait ve ayrıcalıklı, kadınlarınsa özel alana ait kabul edilmeleri ve erkek egemenliği üzerinden üretilen cinsiyet temelli rol modeller, kadınlara dönük toplumsal cinsiyet temelli şiddeti çok kolay üretebilmektedir (Uluocak ve diğerleri, 2014, s. 31).

Toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü, erkekleri güç ve iktidarla ilgili kamusal alana yönlendirilirken kadınları fizyolojileriyle ilişkili olarak ev içi alanın hizmet ve

bakım ağırlıklı işleriyle yükümlü kılar. Maddi güç kaynakların kullanımı erkeklerin kontrolünde olduğu için erkekler rekabete dayalı profesyonel meslekleri yapabilmek için her türlü eğitim ve iş tecrübesinden faydalanırlar. Kadın deneyimlerinin ev içi işleriyle sınırlı olması, onların kamusal alanın profesyonel mesleklerine eğilmesini zorlaştırırken kadınlarla erkekler arasında fırsat eşitsizlikleri yaratmaktadır. Cinsiyetler arası farklara dayandırılan bu işbölümü kadınları eğitim, sağlık, çalışma ve siyaset gibi alanlarda dezavantajlı hale getirmektedir (Kaylı, 2017, s. 62). Bu şekilde kurulan cinsiyet tabakalaşması kadın ve erkekler arasında fırsat, güç ve zenginliğin dağılımını etkilemekte, erkek olmak daha çok değer gören bir pozisyon getirdiği için erkekler iktidar ve ayrıcalıklara daha çok sahip olmaktadır. Hükümet, savunma, eğitim, ekonomi ve sağlık kuruluşlarının çoğunun yönetimini elinde bulunduran erkekler dünyadaki mülkiyetin %95'ini kontrol etmektedir (Ersöz, 2016, s. 8). Toplumsal cinsiyet düzeni dünya genelinde hala kadınların erkeklere oranla ortalama kazançlarının daha düşük olmasına, servetin büyük bir bölümünün erkeklerin elinde olmasına, erkeklerin okuryazarlık oranlarının daha yüksek olmasına ve dolayısıyla üst düzey işlere girebilme şansının erkeklerde daha çok olmasına, bu nedenlerle kadınların yönetim ve işletme ile ilgili mesleklerdeki temsil oranlarının düşük olmasına ve vasıfsız, ücretlendirilmeyen işlerin daha çok kadınlarca yapılmasına neden oluyor (Connell, 1998, ss. 28-33). Çünkü toplumsal cinsiyete dayalı rol kalıpları kadınlara belirli faaliyetleri daha çok yakıştırmakta, bunu kutsamakta ve yerine getirilmediğinde cezalar vermektedir. Namusa bağlı değerlere aykırı şekilde yorumlanabilecek gülmek, uygunsuz giyinmek, itaatsizlik, evlilik öncesi flört ya da cinsel ilişki durumlarında öldürmeye varan çeşitli cezalandırma yöntemleri uygulanmaktadır (Gürsoy, 2017, s. 83).

Kadının cinselliğinin ve emeğinin tahakküm altına alınıp denetlendiği, eşitsiz cinsiyet ilişkilerinin kurumlaştığı toplumsal örgütlenme biçimi feminist teoride ataerki şeklinde tartışılır. Ataerki, aile mülkiyetinin paylaşımında erkeğe ayrıcalık tanıyan, erkeğin kadından üstün olduğu inancına dayalı olarak kadın üzerinde erkek denetimini meşru gören sistemin adıdır (Kaylı, 2017, ss. 72-73). Buna temel olan şey de cinsiyetlerin doğuştan getirdiği düşünülen, doğallaştırılmış ve dolayısıyla tartışmaya kapalı özelliklerdir (Tahincioğlu, 2011, ss. 30, 36). Erkek egemenliği ve baskısını yaratan bu sistem ekonomi, idare, üretim, din, medya, eğitim gibi çok yaygın bir alanda yerleşik kurumsal örgütlenme ve ilişki biçimlerini içerir. Nasıl ortaya çıktığı üzerine çeşitli düşünceler olan ataerkinin, M.Ö. 3000'li yıllarda yazının bulunması ve kentlerin gelişmesine paralel olarak artan egemenlik mücadeleleri nedeniyle devlet kontrolü ve rekabetin önem kazanması ile ortaya çıkan sınıflı toplum yapısında, kadın denetiminin erkeğe verildiği ailenin kurumsallaşmasıyla yerleşmeye başladığı söylenir. Kent toplumunun gelişmesi ve mesleki farklılaşmanın artması kadınların ekonomik alandan büyük ölçüde dışlanmalarını kolaylaştırarak onların düşük statülerini pekiştirmiştir. Kent devletleri arasındaki mücadeleler erkek egemenliğini öne çıkarmış, cinsiyete dayalı ayrımın yasalarca da desteklenerek güçlenmesini sağlamıştır. Bu durum otoritenin

kaynağının baba ve koca olması, kadınlar ve çocukların da bu mutlak otoritelere itaat etmesi yükümlülüğü anlamına gelmiştir (Arıkan, 1997, ss. 2, 4).

Esasen kadın hazzı ve doğurganlığının denetimi temelinde örgütlenmiş ataerkil aile kurumu, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin de kurucu gücü olmuştur. Ataerkil kültür içinde tanımlanan cinsellik ve onunla ilgili roller, kadınlar üzerinde cinsellik merkezli baskı ve şiddetin de kaynağı olmuştur. Cinsellik, düzenli bedenler yoluyla düzenli toplum yaratma idealinde merkeze yerleştiğinde, cinselliği düzenleme faaliyetleri şiddetle yakın hale gelmiş; düzen ve kontrol gayesi şiddeti meşru hale getirmiştir (Tahincioğlu, 2011, ss. 39-42). Fatmagül Berktaş'a göre eski Mezopotamya'da ortaya çıkan ataerkil sistem yerleşiklik kazandıkça özellikle kadın bedeni üzerindeki denetim biçimleri ve cinsiyetleriyle ilgili haklarını kurumlaştırmıştır. Ataerkil söyleme esas olan ön kabul ve varsayımlar; kadınlar ve erkeklerin sadece biyolojik olarak değil ihtiyaç, yetenek, işlev, yaratılış ve tanrısal beklentiler bakımından da farklı olduğu; erkeklerin doğal olarak daha akılcı oldukları ve bu nedenle de hükmetmek için yaratıldıkları ve bunun onlara dünyayı ve kadınları denetleme hakkı verdiği, kadınlarınsa daha zayıf, irrasyonel ve duygusal açıdan dengesizliği temsil ettikleri; erkeklerin rasyonel yetenekleriyle dünyayı düzenledikleri ve daha aşkın bir işleve sahip oldukları, kadınlarınsa çocuk doğurmak ve yetiştirmek ile gündelik hayatı yeniden üretme yoluyla içkin faaliyetler için var olduklarıdır (Berktaş, 2014, ss. 26-27).

R. W. Connell, kadın ve erkek olmanın basit bir fiziksellikten ibaret olmayıp boy, tavır, hareket alışkanlıkları, belirli becerilere sahip olup bazılarının da yoksun olmayı, beden imajları ve bunun diğer insanlara sunulmuş biçimini, bedenin çalışma ve cinsel ilişkilerdeki işleyiş biçimlerini de içerdiğini söyler. Connell cinsel politika pratiğinin de çoğunlukla kurumlara bağlı olduğunu savunur. Mesela okullarda hem öğrenciler hem de personel arasında çeşitli erkeklik ve kadınlık türleri kuran pratikler vardır. Personel arasında cinsiyete dayalı işbölümü öğrenciler arasında da beğeniler ve boş zaman etkinliklerinde cinsiyet farklılıkları belirgin düzeydedir. Ailenin işleyiş biçimi de yine cinsiyete dayalı işbölümü üzerinden kadının yeri ve görevleri ile ilgili düşünceleri yansıtır. Connell benzer şekilde devletin de doğum kontrolünden kadınların kıyafetlerini düzenleyici uygulamalara, çalışan kadın sayısını arttırmaktan eşit ya da ayrımcı fırsat politikaları geliştirmeye veya sıhhatli evlilik tanımları yapmaya kadar cinsiyet ile ilgili birçok ideolojik etkinlikte bulunduğunu söyler. Buna göre devlet hem hegemonik erkekliği kurumsallaştırır hem de onun denetlenmesi için ciddi çaba gösterir (Connell, 1998, ss. 165-178). Bu çaba hukuk düzenine de yansır. Bu da mevcut hukuk sisteminin cinsiyetçi bir anlayışa göre oluşmasına zemin hazırlar. Bu açıdan hukuk, cinsiyetçi geleneği yansıtan ve sürdüren en temel kurumlardan biri olarak kadın cinselliğini denetleyen ataerkil sistemin örgütlenmesinin ve devamlılığının teminatı olmuştur. Hukuk kadınların özgürlük alanı ile ilgili çerçeve çizerken gücünü kültürel normlardan ve ataerkil ideolojiden almaktadır (Değirmenci, 2017, ss. 11-12).

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin erkek egemen doğası, namusun kadın ve erkekler için ayrı ayrı anlamlar ifade etmesine yol açmıştır. Kadınlık ve erkeklik tanımları erkeklerin kadınların doğurganlıkları ve cinselliklerini denetim altında tutmalarına meşruiyet kazandırır ve buna bağlı değerleri yeniden üretir. Bu bağlamda erkeklerin, kadınların denetimi ve kontrolüne bağlanan erkeklik gurur ve onurlarının hasar görmesi namus cinayetleri/kadın cinayetlerini tetikleyen şey olur (Ersöz, 2016, ss. 30-32). Kadın cinselliğinin bu şekilde ailenin namusu için bir tehdit olarak algılanması, ailenin erkeklerine kadınların hareketlerini sınırlayabilme ve denetleyebilme hakkı verir. Bu da kadınların ev içine hapsedilmesi, genç yaşta evlendirilmesi, ev dışına çıkma ve hareket etmelerinin sıkı kurallara bağlanması ve kontrolü ile sağlanır. Kadın davranışlarının herhangi bir şekilde kontrol dışına çıktığı yönünde bir şüphe bile ona yönelik şiddet meşrulaştırır. Bu durumda sözlü şiddetten öldürmeye kadar kadının çeşitli şekillerde cezalandırılması hayatın yeniden normalleşmesine hizmet etmiş olur. Namus kolayca kaybedilebilen kırılabilir yapıyla dolayısıyla erkekleri sürekli tetikte, ve hazırlıklı olmaya takıntılı hale getirmektedir. Kadınların namuslu kabul edilebilmeleri için utanma duygusuna sahip olmaları, erkeksi davranışlardan uzak durmaları, davranış ve giyimlerinde mütevazı olmaları ve erkekler gibi özgürce hareket etmemeleri ve daha itaatkâr olmaları beklenir (Doğan, 2016, ss. 94, 96, 100-103). Bu namus anlayışında kadınların erkeklere ve topluluğa itaatleri dinsel söylem tarafından da kutsanmakta, kadınlar aksi durumlarda günahkâr sayılmaktadırlar. Dolayısıyla bu namus kabulüne uygun pratikler çoğu zaman din tarafından meşrulaştırılmakta ve sürekli hale getirilmektedir. Bu da namusun dinle irtibatı ve dinlerin cinsiyetlere yaklaşımını tartışma konusu yapmaktadır.

3. NAMUS, KADINLIK VE DİN

Namus temelli kaygılar ve terbiye süreçleri çoğu zaman dinle ilişkilendirilmekte, namusa dayalı değer ve davranışların dini kurullarla yakın olduğu veya birbirini desteklediği varsayılmaktadır. Bu nedenle de namus ve ona temel olan cinsiyet merkezli argüman ve uygulamalar dinden destek alınarak meşrulaştırılabilmekte; dinin sosyal yaşamla, kültürle iç içeliği de buna doğal bir zemin hazırlamaktadır. Oysa kadın bedeninin kötülük kaynağı olması ve kontrol edilmesi gerektiği düşüncesini içeren namusa bağlı değerler, üreticisi temelde din olmayan, kökenleri dinden ve daha özelden İslam'dan önceye giden bir geçmişe sahiptir. Mesela Yunan düşüncesinde erkek akılla, kadın ise maddeyle temsil edilmiş, kadın yönetme kudreti açısından da ahlaki açıdan da eksik görülmüştür. Aristo'da da Platon'da da erkekler aklın doğal temsilcisiyken kadınlar kölelerle beraber aşağı sınıftan görülmüştür. Benzer şekilde kadın cinselliği tehlikeli ve yıkıcı, erkek cinselliği ise övgüye layık, bereket kaynağı olarak görülmüştür. Yunan düşüncesindeki baskın cinsiyet yaklaşımına farklı şekillerde hem modern düşüncede hem de İslam felsefesinde rastlayabiliriz (Köysüren, 2013, ss. 23, 26-27; Doğan, 2016, s.45). Ataerki cinsiyet ve utanç kuralları ile İslam kültüründeki

baskın cinsiyet yaklaşımı arasındaki benzerliklere rağmen bu konudaki genel kabul; erkeğin üstünlüğü, bekâretin kutsanması ve evlilik dışı cinselliğin cezalandırılması gibi olguların dinlerden bağımsız bir güce sahip olduğu şeklindedir. Buna göre İslam da Hristiyanlık da içine geldikleri tarımcı ve göçer toplulukların değerlerini taşımışlardır. Bu nedenle her iki dinsel kültürde erkeğin otoritesi kutsanmıştır (Gezik, 2003, s. 21).

Ataerki ve ona bağlı şiddet dine indirgenemez olmakla beraber bugün İslam devleti iddiasında olan bazı devletlerde ve Müslüman toplumların çoğunda kadınların yaşadıkları şiddet ve ayrımcılığın din ile kutsandığını ya da onunla uyumunun pek de problem edilmediğini söyleyebiliriz. İran, Afganistan gibi devletlerde evlilik dışı ilişki yaşayan veya hareketleri ve kıyafetleri yadırganan kadınlara verilen cezalar Kur'an ve şeriat üzerinden meşrulaştırılmaktadır (Mojab ve Abdo, 2006, s. 6). Benzer şekilde aile namusunu korumak adına kadınların öldürülmesinin din ile meşrulaştırıldığına şahit olunabilmektedir. Oysa cinayetlerin faillerinin söz ve mantukları bunun bir aile ve aşiret temeline sahip olduğunu söyler. Bunun yanında aile şerefi, namus, dini normlar, geleneksel davranış veya statükonun korunması gibi kavramlardan bazıları da bu suçu açıklamak veya haklı göstermek için kullanılmaktadır (Abdo, 2006, s.69-70). Cinsiyet ayrımcı uygulamaların dinle meşrulaştırılması, bunun için dinden destek alınması dinin, dindar olan ve olmayan insanlarca kadınları kontrol edici bir güç olarak algılanmasını da beraberinde getirmektedir. Özellikle kadınlar ile ilgili mevzularda din erkeklerce üretilen, kadınlarca da uygulanan ve uygulanması beklenen bir düzen kurucu haline gelebilmektedir (Bkz. Reiter, 2014, ss. 83-87).

Cinsiyetler arası güç hiyerarşisini yansıtan kodlardan olan şeref ve namus gibi terimler Kur'an'da geçmemekle beraber dinin sosyal hayatı yönlendiren günah ve sevap şeklindeki normatif kodlamaları, namus ve şeref idealleriyle örtüşürler. Kur'an'da bir kadının nasıl davranması, nasıl giyinmesi gerektiği ve cinsellik ile ilgili namus kültürüyle uyumlu olarak yorumlanmış ayetler vardır. Bununla beraber kurallara uyulmadığı takdirde ölüm cezasının verileceği şeklinde bir ifade bulunmamakta, değişik yerlerde cezanın Allah tarafından verileceği, pişmanlık halinde Allah'ın affedici olduğu ve yine zina konusunda dört şahit zorunluluğu vurgulanmaktadır. Erdal Gezik İslami sevaplar ile şeref ahlakının yükümlülüklerinin kimi yerlerde birbirine paralel olmasına karşın İslam'ın bunları şerefin yükseltilmesi için şart koşmadığını söyler. Ayrıca İslam'ın kadının cinselliğini tanınması, ona miras ve boşanma hakkı vermiş olmasına rağmen Kur'an'ın, geldiği toplumsal koşulları yansıtan ifadeleri, ilgili ayetlerin kadınların aleyhine erkek kontrolünü devam ettirecek şekilde değerlendirilmesini kolaylaştırmıştır (Gezik, 2003, ss. 69-70).

Türkiye'de namusa bağlı değerler daha çok aşiret geleneklerine vurgu yapılarak haklılaştırılmakta, dine pek başvurulmamaktadır (Pope, 2006, s.113). Bir araştırma için hapisshanede görüşme yapılan namus suçlularının çoğu cinayete kendilerinin karar

verdiğini, onları yönlendiren herhangi bir aile meclisi olmadığını, aslında buna ihtiyaç da olmadığını ve bunun herkesin hissedeceği ve yaşayabileceği bir şey olduğunu söylemişlerdir (Bağlı ve Özensel, 2011, s.56). Namusun evrensel bir değer olarak her zaman herkeste bulunması gereken üst bir değer olduğunu ifade eden görüşmeciler, namusun dinle bağlantılı bir değer olduğunu (ss. 143, 145, 147, 159, 163 vb.) fakat çoğunlukla dini saiklerle cinayet işlemediklerini belirtmişlerdir (Bağlı ve Özensel, 2011, ss. 88-89,116). Öte yandan Türkiye’deki dini otoriteler namus cinayetlerini sürekli kınamışlardır (Kaya, 2018, s. 249). Konu üzerine çalışanlar da meselenin aslını İslam’da ya da din adamlarında görmezler. İnsan hakları aktivisti ve namus üzerine akademik çalışmaları bulunan Leyla Pervizat, Urfa’da katıldığı bir toplantıda namus cinayetleri üzerine konuşurken Kur’an’ın bunu onaylanmadığını söylediğini, bunun üzerine dindar bir aşiret liderinin “Bu namustur, namusun Kur’an’la ne ilgisi var? Erkeğin namusu kutsal kitaptan önce gelir!” diyerek karşılık vermesinin, cinayetlerin din ile münasebeti konusunda zihnini netleştirdiğini ve bu cinayetleri kınamak için Kur’an’a vurgu yapmanın işe yaramayacağına karar verdiğini ifade eder. Pervizat namus cinayetlerine son vermek için toplumda derin kökleri olan erkeklik, kültür ve gelenek kavramlarının incelenmesi gerektiğini söyler (Pervizat, 2006, s. 145).

Gelenek ve erkeklik Müslüman grupların çoğunda aile tipini oluşturan kurucu değerlerdir. Bunlar erkek egemenliği ve yaşlılara saygıyı önemli gören, kadınlara düşük değer veren ve cinsiyetler arası ayrımı öne çıkaran ilkelere içerir. Bu ilkelere dayalı namus suçlarına Türkiye Alevilerinde Sünnilere göre daha az rastlanılmıştır (Gezik, 2003, ss. 82, 119-120). Öte yandan namus cinayetlerinin Türkiye’deki tüm Sünni gruplarda görülen bir olgu olduğu da söylenemez. Yapılan araştırmalar namus cinayetlerinin Doğu Karadeniz, Doğu Anadolu ve İç Anadolu gibi bazı Sünni bölgelerde diğerlerine göre daha yoğun olduğunu gösteriyor. Yine Sünni olmalarına rağmen Çerkezler gibi namus cinayetlerini hiç uygulamayan topluluklar da vardır. Namus cinayetleriyle daha sık karşılaşılan bölgelerin Sünnilik dışındaki diğer ortak özellikleri; şiddetin yaygınlığı ve karmaşık demografik yapısıdır. Demografik çeşitlilik yanında mezhepsel farklılaşma, her bir grubun sınırlarını belirginleştirmek adına bu kimliklerden her birine daha fazla bağlanması, bunun için de şeref ahlakını araçsallaştırması sonucunu çıkarır. Bu durumlarda ötekiyle en küçük fark bile kutsal idealler üzerinden bir kimlik göstereni haline getirilir. Bu farklılık ise en çok soyun, mülkiyetin ve tabi kadınların denetimini sertleştirir (Gezik, 2003, ss. 121-122).

Namusa bağlı değerlerden beslenen eski hukuk sistemlerinde, gayri meşru cinsel ilişkiler genellikle ölüm cezasına bağlanmış; bu, cezalandırma yetkisinin devlet eline geçmediği dönemlerde de böyle olup cezalandırma yetkisi faillerin bağlı buldukları grubun inisiyatifinde, genellikle patriarkal aile reisinde olmuştur. Zina cezaya tabi suçlardan biri sayılmış; kocanın karısı üzerindeki mülkiyet hakkının ihlali olarak görülmüştür. Devletin ortaya çıkmasından sonraki dönemlerde Babil, Sümer, Akad, Asur, Hitit, Çin, Hint, Antik

Yunan, Mısır, Roma gibi eski medeniyetlerin hukuk sistemlerinde zina suç olarak kabul edilip genellikle ölümlü cezalandırılmış, devlet hukuku bu yönde ceza kesen kişileri haklı bulmuştur (Avcı, 2003, ss. 16-22). Kur'an'da ise zinanın açık tespitinin dört şahide bağlanması hem ispatını zorlaştırmakta hem de zinanın yasaklığından ziyade meselenin mahremliğine vurgu yapmaktadır (Bağlı ve Özensel, 2011, ss. 69-70). İslam hukuku da cezalandırma yetkisini özellikle devlete tanımış, eşini gayri meşru münasebet halinde görenler için de özel bir muhakeme usulüyle lanetleştiren evlilik ilişkisine son verme ve nesebi red hakkı tanımıştır. Şafii, Hanefi, Hanbeli ve Maliki mezheplerinin tercih edilen görüşüne göre ise zina boşanma nedeni sayılmakla beraber zina halinde yakalananların öldürülmesi durumunda faile kısas ve diyet cezası verilmez. Zinayı ispat ederse cezasızlıktan yararlanır, edemezse kısas uygulanır. Osmanlı uygulaması da bu yönde bir eğilim göstermiş, uygulamalara yön veren fetva kitaplarına göre mahremlerinden birini zina halinde yakalayıp öldüren kişi söz konusu cezasızlık sebebinden yararlanabilmiştir (Avcı, 2003, ss. 16, 29-39). İslam hukuku üzerine araştırmaları olan Kecia Ali fakihlerin had cezalarını ilkesel bazda kabul etmekle beraber genellikle gayrimeşru cinsel ilişkilerin beşeri otoritelerce cezalandırılmayacağı varsayımından hareket ettiklerini söyler (Ali, 2015, s. 138). Yani namus temizleme saikiyle öldürme geleneğinin, kaynağını İslam hukukundan ziyade eski hukuk sistemlerinden aldığı görülmekle beraber getirdikleri cezasızlık önerisiyle mezhep görüşlerinin ve Müslümanların tarihsel pratiklerinin bu köklü geleneği dolaylı olarak desteklediği söylenebilir. Dolayısıyla Kur'anî metnin cinsiyet dengelerini iyileştirmeye müsait kısımları yaygın ataerkil cinsiyet anlayışı ile baş edemeyerek ona uygun kıtlara bürünmüştür.

Kur'an'ın cinsiyet yaklaşımını ve devamında buna bağlı olarak gelişen yorum geleneğini dönemin kültürel dengelerinden bağımsız düşünmek zordur. İslam'ın da dâhil olduğu İbrahimî dini kültür, tanrıyı erkek olarak tasavvur etmeye meyilli olup bu kültürde tanrısal güç, koruyucu ve kollayıcı, güç sahibi erkeklikle bir arada düşünülür. Kadınsa ibadet, karakter yapısı ve eylemlerinde eksik yaratılmış bir varlık olarak görülür. Bu da erkeklerin kadınları denetlemesini meşrulaştırmıştır (Köysüren, 2013, ss. 27, 30-31; Doğan, 2016, s. 29). Kadın anlayışında Yahudilik'ten Hıristiyanlığa oradan da İslam'a doğru bir gelişim süreci görülmekle beraber İslam peygamberinin vefatından sonra geleneksel uygulamalar başat hale gelmiştir. İslam erkek ve kadınlara, iyi birer kul ve insan olma yoluyla Allah karşısında makbul olabileceklerini söyler. Kur'an'da kadınlar ve erkekler inanan olma vasfıyla eşitlenir ve her ikisi için de ahlaki gelişmişlik daha nitelikli bir kul olmanın şartı olarak görülür. Fakat Müslüman toplumlarda geleneksel ataerkil uygulamalar dinsel kurallara haline gelmiştir. Buna karşın İslam'ın mistik yorumları ise cinsiyet konusunda genellikle daha ılımlı bir yaklaşımla manevi yükselişi merkeze koyan bir söylemi benimsemişlerdir (Köysüren, 2013, ss. 34-36).

İslam kültüründeki baskın kadın anlayışını yansıtan alanlardan biri insanın yaratılışıdır. Yaratılış öyküsü, tefsirciler tarafından İslam öncesi dinsel-kültürel birikimden

sızan cinsiyetçi kabullerle kadının erkek için yaratıldığı, kadının yoldan çıkarıcılığı ve erkeğin üstünlüğü düşüncelerini olumlayacak şekilde yorumlanmış, Kur'an'da sürekli yinelenen tek değerlendirme kriteri olan takva ve dürüstlük gibi değerler ikincil hale gelmiştir. Kur'an'ın kadınları ilgilendiren diğer ayetleri de bu kabuller üzerinden yorumlanmış, yine ayetlerde çeşitli yönleriyle takdir edilen kadınlar görmezden gelinmiş, peygamber dönemi ve sonrasında kafalarına takılan meseleleri tartışmaktan çekinmeyen, kamusal vazife gören ve cesurca siyasi faaliyet yürüten Müslüman kadınlar yok sayılmıştır. A. Lamrabet'e göre Kur'an'ın desteklediği, kadınlar için bağımsız bir statü sağlamaya çalışan değişim süreci, maskülen ve literalist tefsir geleneği ve ataerkil içtihat kültürünce sekteye uğratılmıştır (Lamrabet, 2017, ss. 58-59). Kuzey Afrika'da Müslüman kültür üzerine çalışmış antropolog Germain Tillion, bu durumu miras meselesi üzerinden tartışmıştır. Tillion, Kur'an'ın kadının serveti ne olursa olsun erkeğe, karısı ve çocuklarına bakma yükümlülüğü verdiğini, ayrıca evli kadına kişisel mallarını kocadan bağımsız yönetebilme hakkı tanıdığını, bunlarla beraber kadınlar için getirdiği ve aşiret için tam anlamıyla bir bomba olarak görülebilecek miras hakkıyla döneminin en feminist yasasını temsil ettiğini söylemiştir. Tillion Kur'an'ın pek çok konuda Tanrı'nın bağışlayıcılığına vurgu yapmasına rağmen miras yasasını çiğnemeye karşı yoruma kapalı bir şekilde çok katı olduğunu ifade etmiştir (Tillion, 2005, ss. 176-179).

İslam kültüründe kadın ve erkek, yaratılış hikâyesinde olduğu gibi doğal yetenekler ve donanım konusunda da birbirinden farklı değerlendirilmiştir. Geleneksel metinlerde her iki cinsiyet cinsel haz hakkına sahip olmada eşit görülürken cinsel güdüler konusunda birbirine karşıt olarak tanımlanmıştır. Erkeklerin rasyonel, kadınlarınsa duygusal ve kendilerini kontrol etmede yetersiz oldukları varsayılmıştır. Cinsiyetlerin farklı kurgulanması, kadınların ve erkeklerin temel biyolojik, psikolojik ve sosyal-cinsel farklılıkları olduğu varsayımına dayandırılmıştır. Buna göre kadın cinselliği kontrol edilmezse sosyal karmaşaya yani fitneye neden olur. Bu varsayım dayalı olarak kadın hareketlerinin düzenlenme biçimleri toplumdan topluma farklılık göstermiş; kadınların hareket özgürlüklerinin engellenmesinden bekâret testlerine, kadın sünnetinden sözde namus cinayetlerine kadar farklı birçok uygulamaya rastlanmıştır (İlkaracan, 2018, ss. 17-19). Fatima Mernissi buna dayanarak kadın cinselliği üzerine Müslüman toplumlarda birbiriyle çelişen biri örtük diğeri açık iki teorinin olduğundan bahseder. Açık olanın; erkeklerin kadınlarla ilişkilerinde saldırgan, kadınlarınsa pasif olduğu şeklindeki günümüzde yaygın olan inanç olduğunu; örtük olanın ise İmam Gazali'nin eserlerinden örneklerle medeniyeti, kadınların tahrip gücünü kontrol etme mücadelesi olarak gören yaklaşım olduğunu söyler. İki teorinin de kadınlara biçtiği pozisyon pasiflik ve erkeğe tabi olmaktır (Mernissi, 2018a, ss. 38-40).

İslam'ın cinsiyet anlayışı konusundaki tartışmalarda en çok öne çıkan konulardan biri, erkeğin kadına üstünlüğü ve bununla ilgili ifadeler içeren Nisa-34 ayetidir. Bu ayeti,

geleneksel âlimler ve çağdaş Müslüman araştırmacılar birbirinden farklı zaviyelerden yorumlamışlardır. Bu ayetin klasik yorumları, kadının itaatini ve erkeğin otoritesini vurgularken daha yeni yorumları ise erkeğin evlilikteki mali sorumluluklarına ve hanımı üzerindeki gücünün sınırlı oluşuna vurgu yapmıştır (Ali, 2015, s. 223). Aileyi ayakta tutanlar ve sorumluluk sahibi olanlar gibi anlamlarıyla hanımlara karşı erkekler için kullanılan “kavvam” sıfatını içeren bu ayet, bazı müfessirlerce erkeğin mükemmel, kadının eksik oluşu fikrine odaklanılarak yorumlanmışken bazılarınca da bu üstünlük, erkeğin evlilikteki yükümlülüklerine vurguyu da içermiştir. Bazı modern yorumlar ise erkeklerin ailelerini geçindirmek için harcadıkları şey nedeniyle “kavvâmun” olmaları durumunun, kadınların da çalışıp harcama yaptığı bir dünyada değiştiğinin ve erkeklerin tek otorite olma özelliklerini kaybettikleri düşüncesini ortaya koymuştur (Ali, 2015, ss. 222-225). Bu bağlamda Hidayet Tuksal, Kuran’daki erkek egemen fonu zamanın ve dönemin toplumsal koşullarının bir yansıması olarak gördüğünü ve dolayısıyla o sistem içerisinde üretilmiş çözümleri bugün için üretilmiş çözümler olarak görmediğini ifade ediyor. Ona göre İslam’ın ilk dönemleri, kadınların ailelerinin rızası dışında Müslüman olabildikleri, hicret ettikleri, peygamberin kendilerinden de biat aldığı, mescitte erkeklerle aynı ortamda namaz kılabilirdikleri ve peygamberle rahatça iletişim kurabildikleri bir dönemdi (Tuksal, 2008, ss. 33-34). O dönemlerde bazı kadınların sahip olduğu öznellik ve cesaret daha sonraları gerilemiş, peygamber döneminin pek çok kazanımı tarih sahnesinden silinmiştir. Peygamberin mütevazı ve şefkatli yönleri bile erkek egemen değerlere zarar vermeyecek şekilde konu edilmiştir. İslami literatürde kadını erkek için yaratılmış gösteren bazı tasvirler ve onu fitnecilikle özdeşleştiren hadis rivayetleri, kadını ikincil kılan bir yaklaşımın meşrulaştırılmasında etkili olmuştur (Tuksal, 2008, ss. 35-36).

İslam ve feminizm üzerine çalışan Leila Ahmed, Kur’an’ın erkekleri kayıran ahlaki emirleri kanun olurken kadınlara adil muameleyi öngören emirlerinin kanun değil en iyi haliyle birer tavsiye olarak kabul edildiğini söyler. Ona göre erkeklerin kadınlardan boşanma hakları olduğunu söyleyen ayetler kanunlaşırken kadın eşlerin adil muamele görme haklarından bahseden ayetler sadece tavsiye edilen uygulamalar olmuş, böylece kadınların kaderi erkeklerin vicdanına bırakılmış ve onların haklarını teminat altına alan herhangi bir hukuk üretmemiştir (Ahmed, 2018, ss. 69-70). Germaine Tillion bununla irtibatlı olarak dinin kendisinden önceki bir âdeti benimsediğinde uygulamanın yasayı muhakkak güçlendirdiğini; fakat din âdete karşı çıktığında din kurallarının çiğnenme derecesinin bize söz konusu âdetin ne kadar güçlü olduğunun bilgisini verdiğini söyler. Bu durum Müslüman geleneğe de yansımış ve din gelenekle çatıştığında dinsel kural bozulmak ve değiştirilmek pahasına ihlal edilerek İslami kuralların çiğnenmesinde bir sakınca görülmemiştir (Tillion, 2005, s. 92). Tillion, *seçici iman* dediği ve mevcut gelenekleri daha da güçlendirdiğini söylediği bu tutumu özellikle miras meselesi üzerinden tartışır. Buna göre Müslüman toplumlarda başörtüsü, oruç, kurban gibi gelenekte var olan uygulamalar dinsel yasayla birlikte daha da güçlenir ve sahiplenilirken kadınlara

tanınan miras, ifade ve tasarruf hürriyeti gibi haklar görmezden gelinmiş ve yok sayılmıştır. Böylece yerleşik cinsiyet düzeninde iyileştirme bir yana kadına yaklaşım ve ona dair beklentiler dinsel argümanlarla desteklenir hale gelmiştir (Tillion, 2005, s. 92, 170). Bu da kadınların yaşadığı cinsiyet temelli şiddet ve hak ihlallerine karşı dinin pozisyonunu tartışmalı hale getirmiştir. Dolayısıyla esas problem, Kur'an'ın özgürleştirici mesajı ve peygamberin pratiklerine rağmen yüzyıllar boyunca kadını değersizleştiren bir kültürün kurumsallaşmış olmasıdır (Lamrabet, 2017, s. 56.).

İslam'ın gelişiyile cinsiyetçi geleneği sorgulama yönünde bir farkındalık oluşmuşsa da Peygamberin vefatından sonra bu yöndeki kazanımlar zayıflamaya başlamıştır. Modern dönemde ortaya çıkan reformcu İslam, tarihsel bağlamca belirlenmiş kurallar ile Tanrı'nın uyulması zorunlu kurallarının birbirinden ayrılması gerektiği talebiyle İslami literatürün ürettiği ataerkil bağlamın eleştirilebilmesinin yolunu açmış, İslam içerisinden yükselen bir cinsiyetçilik eleştirisine vesile olmuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Müslüman ülkelerde kadınlar daha fazla eğitim aldıkça dini söylemi cinsiyet yönüyle demokratikleştirme talebi içeren alternatif bir bilgi birikimi oluşmaya başlamıştır. Bu süreçte Müslüman kadınlar artık geleneksel İslami söylemden tatmin olmamaya başlamış ve dini bilgiler kadınlar tarafından yeniden yorumlanmıştır. Bu birikimi temsil eden Müslüman araştırmacılara göre esasen İslam ataerkiyi yüceltmez, tersine cinsiyet eşitlikçidir. Sosyal bilimler ve feminizmin imkânlarıyla adalet ve eşitlik prensiplerini öne çıkararak özellikle İslam hukukunu, tefsiri ve İslam tarihini ataerkil yorumlardan uzaklaştırmak için temel kaynakları yeniden okuma önerisinde bulunur (Ali, 2017, ss. 18-24). Buna göre İslam hukukuna uyarlanan cinsiyet eşitsizliğinin temeli ilk Müslüman toplumlardaki kültürel kurallardır. İslam'ın idealleri özgürlük, adalet ve eşitliğe teşvik ederken İslam toplumlarının norm ve sosyal yapısı bunların gerçekleşmesine müsaade etmemiştir. Kadınların erkekler için yaratıldığı, kadınların korunmaya muhtaç olduğu, erkeklerin eşlerinin efendisi olduğu, kadın cinselliğinin toplum için tehlike arz ettiği şeklindeki teoriler, başta evlilik olmak üzere cinsler arası ilişkileri yöneten yasalar haline gelmiştir (Mir-Hosseini, 2017, s. 121).

Toplumsal cinsiyete duyarlı bu yeni İslami söylemin temelinde, Kur'an'ın bütün insanların kategori fark etmeksizin eşit olduğunu tasdik ettiği kabulü yatar. Bu eşitliğin uygulamaya konmasını engelleyen ise ataerkil düşünce ve gelenekler olduğunu söyler. İslami içtihat, ataerkil anlayış ve davranışlar tarafından ele geçirilmiş, hadisler de sık sık bağlamı dışında, erkek egemen fikir ve uygulamaları meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Bu durumun üstesinden gelebilmek için klasik içtihat ve tefsir yöntemlerinin yanı sıra dilbilim, tarih, edebi analiz, sosyoloji, antropoloji vb. yöntemlerle kadınsal sorgulama ve tecrübeleri de okuma sürecine dâhil ederek cinsiyet meselelerine karşı duyarlı yeni bir hermenötik ortaya koymuştur. Bu yaklaşım; yaratılış hikâyelerinde olduğu gibi erkeğin üstünlüğü fikrini vurgulayan asılsız hikâyeleri düzeltmek için Kuran ayetlerini yeniden incelemeyi, kadınların erkeklerle eşit olduğunu yansıtan

ayetleri öne çıkarmayı, cinsiyetler arası farklardan bahseden ve çoğunlukla erkek egemenliğini meşrulaştırmak için kullanılan ayetleri de bağlamlandırmayı benimser. Kuran'da erkeğin üstünlüğü, çok eşlilik, şahitlik, kadının dövülmesi ve miras paylaşımı gibi İslam'ın kadını ikincilleştirdiği tezini destekler görünen ayetlerin, peygamberin uygulamalarını da kendi bağlamlarında işin içine katarak yeniden yorumlanmasıyla İslam'ın kadın düşmanı bir din olarak algılanması ve o yönde kullanılmasına karşı çıkar (Badran, 2017, ss. 45-50).

Kadınları cinsiyet eşitsizliğine maruz bırakan mekanizma; kadına karşı şiddeti besleyen psikolojik mizaçlar, geleneksel tutumlar, kadınları neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verebilecek bireyler olarak tanımayı reddeden yasalar, siyasi ve iktisadi alanlardaki varlıklarını kısıtlayan pratiklerden oluşmaktadır. Kutsal metinlerin bu mekanizma içinde okunması da kafamızdaki tanrı kavramı yanında erkek ve kadınların doğasına ve görevlerine bakışımızı da şekillendirmekte, bu da cinsiyetler arası hiyerarşinin ve eşitsizliğin meşrulaştırılmasına dayanak olacak bir referansa dönüşebilmektedir (Barlas, 2017, ss. 65, 69). Pınar İlkkaracan bu durumun dolaysız baskı ve şiddet yoluyla olduğu kadar siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel manipülasyonlardan oluşan bir mekanizma ile sağlandığını ve bunda dinin çok güçlü bir meşrulaştırıcı olarak kötüye kullanıldığını ifade eder (İlkkaracan, 2018, s. 14). İlkkaracan da diğer birçok sosyal bilimci gibi İslam'ın durağan ve tekil bir geleneğe sahip olmadığını; yayılabilmek ve gücünü devam ettirebilmek için çeşitli mekân ve zamanlarda çeşitli sosyo-politik ve ekonomik koşullarla etkileşim halinde olduğunu söylemiştir. Bu çerçevede kendisinden önceki tek tanrılı dinlerin ve İslam öncesi inanış ve uygulamaların mirasını yüklenerek varlığını sürdürmeye çalıştığı için Müslüman toplumlarda cinsel davranışları düzenleyen unsurlar arasında İslam'ın rolünü belirlemenin güç olduğunu ifade etmiştir (İlkkaracan, 2018, s. 16).

4. DİYARBAKIRLI KADINLARDA NAMUS, KADINLIK VE DİN

Diyarbakır, geleneksel anlayış kalıplarının, içinden geçtiği yoğun siyasallaşma ve kentleşme süreçlerinin yarattığı etkilerle sosyal değişimin yansımalarının bir arada gözlenebildiği bir kenttir. Hem geleneksel erkek egemen kültürün etkileri hem şehirleşme sürecinin yarattığı imkânlar ve değişim en çok kadınlar üzerinden kendisini belli etmektedir. Ayrıca Kürt siyasi hareketinin kadın erkek eşitliğini destekleyen söyleminin de kadınlar üzerinde dönüştürücü etkileri olduğunu ifade etmek gerekir. Bu çerçevede Diyarbakır'da hala çok güçlü olan geleneksel kadınlık anlayışı ve değişim ikileminde, kadınların yerleşik cinsiyet anlayışlarını nasıl değerlendirdikleri önemli hale gelmektedir.

Diyarbakırlı kadınlarla namus, kadınlık ve bunların dinle ilişkisi konusunda yürüttüğümüz yüz yüze görüşmeler, kadınların namus ve kadınlık ilişkisine yaklaşımları, kadın erkek eşitliğine bakışları ve bunların dinle ilişkisine nasıl anlamlar yükledikleri etrafında

yoğunlaşmıştır. Namus, kadın cinayetleri ve kadına şiddeti meşrulaştırmada eskisi kadar “popüler” olmasa da kadınların söz ve eylemlerini, yaşam alanlarını ve diğeriyle ilişkilerini belirlemeye devam eden kilit bir faktör ve kadınlığa dair tüm beklenti ve kodların taşıyıcısı bir kavramdır. Toplam 32 kadınla yaptığımız görüşmelerde, kadınları ezici ve yok edici uygulamaların kadın ve erkek olmaya yüklenen anlamlar, bunlarla bağlantılı olarak geliştirilmiş hak ve sorumluluklarla irtibatlı olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir. Bununla beraber görüşmecilerin, çok güçlü bir değer oluşturucu, yasaklayıcı ya da teşvik edici olma potansiyeline sahip olan dinin, kadınlık ve namus konuları ile bağlantısı hususunda nasıl bir bakış açısına sahip oldukları da irdelenmeye çalışılmıştır. Veriler görüşme yaptığımız kadınlar arasında kabaca; seküler, eğitimsiz geleneksel dindar, eğitilmiş geleneksel dindar ve eleştirel dindar şeklinde dört kategori ortaya çıkarmıştır.

1.1. NAMUSA NE ANLAM YÜKLÜYORLAR?

Namusun ne anlama geldiği ile ilgili sorularda, kadınların aklına namusun, genellikle, ister onu geleneksel anlamıyla kısmen kabul etsinler isterse eleştirsinler; kadın cinselliğinin merkezde olduğu bir değer olarak geldiği görülmüştür. Namusla ilgili sohbetlerde ortaya çıkan en bariz şeylerden biri; kadınların tamamına yakınının geleneksel namus anlayışını epey keskin bir dille eleştirmeleri ve kadın cinselliğinin denetlenmesinin merkezde olduğu bu anlayışla aralarına bir mesafe koymaya çalışmaları olmuştur. Bunda yaş, meslek, kimlik veya sınıfın ayırt edici birer faktör olmadığı gözlenmiştir. Bu eleştirel tutumun, özellikle de geleneksel namus anlayışının merkezinde yer alan kadının cinsel saflığı beklentisinin erkeklerle aralarında yarattığı eşitsizliğe yönelik olduğu fark edilmiştir. Görüşme yaptığımız kadınların üçte bire yakını (9 kişi) namusu onurlu bir yaşam, dürüstlük, vicdani sorumluluk, gayret, başarı, kendini bilmek ve zihniyet gibi insan kalitesini yükselten değerler temelinde tanımlamışlardır. Bunlardan beşi namus kültürünü daha seküler bir açıdan, dördü ise geleneksel dini yapıya karşı eleştirel bir dindarlık söylemiyle değerlendirmişlerdir. Bu kadınlar kendi namus tanımlarını, geleneksel kadının cinsel saflığı beklentisinin kadınlar aleyhine yarattığı haksız durumları şikâyet eşliğinde yapmışlardır. Buna göre geleneksel namus anlayışı, kadınları mülk haline getirmekte ve bu yolla onlara her türlü aşağılayıcı muameleyi reva görebilmektedir. Bu gruptaki kadınlar genellikle bir meslek sahibi, kadın hareketine karşı sempatisi olan ve hem kendi kadınlık tecrübeleri hem de başka kadınların yaşadıkları problemlere karşı belli bir duyarlılık geliştirdiğini belli eden kadınlardır. Bu grupta ayrıca geleneksel dinsel kültüre eleştirel yaklaşan az sayıda dindar kadın da vardır. Bu gruptaki değişik yaş ve mesleklerden kadınlara göre namus, erkekleri kayırır ve kadınları kontrol edilebilirlikleri ölçüsünde kıymetlendirirken erkekler ne yaparlarsa yapsınlar onları etkilemeyen bir değerler bütünüdür:

Namusun cinsiyeti olmaz. Onurlu bir yaşam, insanın anlamlı bir yaşam sürmesidir. Hayatta yürüdüğün onurlu bir yoldur. Sadece cinsiyete dayandırmak eril cinsiyetin

bir silahıdır. Bizim kültürümüzde kadına ailenin mülkü olarak bakarlar. O yüzden de nikâh kullanma hakkıyla ilgili bir sözleşme imzalamaya benzer (Avukat, 24 yaş).

Namus insani, etik kurallara uymaktır. Doğrularına inanmadığın bir insanı masana oturtmamaktır. Kadın ve erkek arasında da namus konusunda fark yoktur. Ayrıca namusu koruyacak olan da kişinin kendisidir. Erkeğin kadını korumasına gerek yok, çünkü bunu kullanıyorlar (Doktor, 28 yaş).

Bizler namusun mağdurlarıyız. Namusu bizim üzerimize tapulayıp ahlaktan çıkarmış, fiziksel özelliklere indirgemişler. Kadının toplumdaki yeri erkek istediği kadar olsun diye. Onlar seni kendi çerçevesine girmeye zorluyor (Laborant, 38 yaş).

Görüşme yaptığımız kadınların üçte bire yakın diğer bir kısmı ise (10 kişi) kültürel namus anlayışına mesafelerini namusun ya da iffet kurallarının erkekler için de geçerli olması gerektiği şeklinde koymuşlardır. Bir önceki gruptaki kadınlar için namusun tanımına karşı bir itiraz söz konusuysen bu gruptaki kadınlarda tanımdan ziyade tanımın sadece kadınlar için bağlayıcı olmasına itiraz edilmektedir. Bu grubu diğer gruptan ayıran en bariz değişken dindarlık olmuştur. Buna göre dinin hayatlarında birincil konumda olduğunu belli eden, dinsel bir yetişme sürecinden geçmiş, belirli bir din eğitimi almış ya da dinle bağlantılı bir iş yapan, fakat dinle ilişkileri geleneksel anlayış ekseninden çok sapmamış kadınların yoğunlukta olduğu bu grupta, namus kavramına temkinli yaklaşmış, daha ziyade iffet kelimesinin kullanıldığı gözlenmiştir. Çünkü namus kelimesi onlara, dinin desteklemediği ve bir anlamda bekârete “olması gerekenden daha fazla anlam yükleyen” vahşi töre yasası olarak değerlendirdiği namus nedenli cinayetleri hatırlatmaktadır. Dinsel kimlik burada geleneksel uygulamayı eleştiren bir konumdan, onu “düzelten” “ıslah eden” bir yaklaşımın kaynağı olur. Dolayısıyla bir önceki, daha bireysel ahlak merkezli namus tanımı yapan grubun bu gruba göre çoğunlukla daha “seküler” argümanlardan hareket ettiği söylenebilir. Bu grupta namus cinsel saflığı da içeren fakat onu aşan anlamlara sahiptir. Buna göre namus, Allah korkusu ve birbirini tamamlama bilinciyle namahrem kadın ve erkeklerin birbirlerine karşı çekinceli, sınırlara riayet ederek ilişki kurmaları anlamlarını da içerir. Bu da namustan ziyade temiz ve iffetli olmak kelimeleriyle karşılır. Kıyafetlerde, toplum içinde ve karşı cinsle ilişkilerde sınırları ihlal eden tutum ve davranışlar karşısında ise geleneksel namus töresine karşı ikna, adalet ve merhameti öne çıkaran, zina durumunda öldürme cezasını kınayan ve bunun için de erkekler ve kadınlar arasına fark konulmaması gerektiğini vurgulayan bir söylem öne çıkar. Bu gruptan kadınlarda namus kuralları, erkekler için de geçerli olması gerektiği şeklinde tashih edilir:

Namus tek taraflı bir şey değil. Erkeklerde de olmalı. Kadın hareketine yaptığına dikkat etmeli ama bu suç sadece kadındadır anlamına gelmez (Hemşire, 32 yaş).

Kur'an; "temiz kadınlar temiz erkeklerle evlensin", diyor. Bence burada tamamen olmasa da cinsel namus da kastediliyor (Kur'an Kursu hocası, 30 yaş).

Namus sadece bir zardan ibaret değil. Hem erkek hem kadın için geçerli davranış, sakınma kurallarıdır (Kur'an Kursu hocası, 37 yaş).

Bu gruptaki kadınların anlayışını geleneksel namus anlayışından farklılaştıran şey, namusa bağlı değerler üzerinden işlenen kadın cinayetlerini meşru görmemeleri, özellikle gayri meşru cinsel ilişki hususunda cezalandırma yetkisinin bireylerde olmadığı, öldürme cezasının ise kabul edilemez olduğu şeklindeki yaklaşımdır:

Zina eğer topluma kötü örnek olacaksa cezası olmalı. Ama uygun bir ceza düşünemedim. Zaten kişiler cezalandıramaz. İkna ve konuşma olmalı bence. Kişi hatasının farkına varmalı (Hemşire, 32 yaş).

Kur'an temiz erkekler temiz kadınlarla evlensin, diyor. Fakat zinayı da bir hata olarak görebiliriz. Hatalar için de tövbe kapısı açıktır. Kirlenmiştir, gitmiştir diye bir şey yok. İnsanı ömrü boyunca bir hataya mahkum etmek, arka planına bakmamak yanlıştır. Arkasındaki sebeplere bakmak gerek. İnsanı kaybetmektense kazanmayı önemserim (Kur'an Kursu hocası, 40 yaş).

Dinde öldürme yoktur, araştırma soruşturma olmalı. Bekâr ya da evli olmasına göre hüküm değişir ayrıca. Ceza olsa da kişiler veremez. Peygamberimiz zina yaptığını kendisine gelip söyleyen bir kadını sürekli geri gönderiyor. Konuşmak istemiyor (Kur'an Kursu hocası, 30 yaş).

Dolayısıyla bu grupta, namus kavramı din üzerinden yeniden içeriklendirilmiş, ölümcül namus anlayışı cehalet olarak kodlanmış; fakat kadınların namuslarını korumaları gereğine bağlı geleneksel beklentiler eleştirel bir tonla desteklenmiştir. Buna göre bir önceki grupta pek rastlanmayan kadınların fitratlarına göre iş yapmaları, erkeklerle sınırlı sosyalleşmeleri vb. kuralların da kadınlar için hayati olduğu dile getirilerek iffetle irtibatlandırılmış, kadının iffet veya temizliğinin bekâretten daha kapsamlı bir değer olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu grupta namus, "fıtrata uygun kadın" olma kurallarıyla bağlantılı olarak anlaşılma eğilimi göstermiştir. Açıkçası bu anlayış fiziksel şiddeti reddeden bir tavır içerse de erkeğin kadından belli yönlerden farklı ve üstün yaratıldığı söylemiyle şiddeti sembolik olarak yeniden üretmekte; bu söylem özellikle fitrat ifadesinde cisimleşmektedir (Hamzaoğlu ve Konuralp, 2019, s. 229). Bu iki ana grup dışında kalan görüşmeciler ise kendi içerisinde çeşitlilik gösteren profillerle kadın cinsel saflığını da içeren bir namus tanımına sahip çıktıkları ve bunu da kadınlar ve erkekler arasında mevcut biyolojik ve zihinsel farklılıklara dayandırdıkları; fakat bunun kadınlar için ağır bedeller yaratmasına karşı olduklarını ifade etmişlerdir. Bu gruptan kadınlar, biraz çekinceli de olsa namusun bekâreti de içerdiğini, erkeklerin nefislerinin daha güçlü, biyolojik yapılarının kadınlardan farklı olduğunu, bunun da

kadınları istismara açık hale getirdiği için kadınların dikkatli olmaları gerektiğine vurgu yapmışlardır. Daha çok yaşı küçük olan, dışarda çalışmayan veya bu konuları hayatında pek sorunsallaştırmadığı anlaşılan kadınların oluşturduğu bu grupta, erkeklerle mesafeli olunması gerektiği düşüncesi öne çıkmıştır. Buna göre namus bazen dinsel terimlerle namahrem alanın korunması bazen daha geleneksel ifadelerle erkeklerle çok fazla samimi olmama, kendini “erkek milletine” fazla kaptırmamak bazen de “çok fazla öne atılmamak” anlamlarında kullanılmıştır:

Namus mesela erkeklerle çok samimi olmayayım, fazla yakın davranmayayım demektir. Ama namus ayrımı yanlıştır. Kadın ve erkek özgür olmalı ama erkek milleti sonuçta. Tedbirli olmak lazım. Yani namusunu korumak için araya mesafe koymak gerekiyor. Yoksa istismar ederler. Kendini onlara çabuk kaptırmaman gerekiyor (Lise öğrencisi, 18 yaş).

Namus çok önemlidir, namus için yaşarız. Namusu koruman lazım. Namus her şeyle ilgilidir ama temizlikle de ilgilidir (vücut temizliği). Eskiden temiz çıkmayınca öldürüyorlardı, babasının evine geri götürülüyordu. Dünya geniş oldu artık, ahlak kalmadı. Allah korusun biz öyle bir şey yaşamadık ama öldürme cezası da çok fazla (Ev kadını, 50 yaş).

Dolayısıyla görüşme yaptığımız kadınlar içerisinde; kadın aleyhine birtakım uygulamaların meşrulaştırıcısı olmasına karşı namusu insani erdemler temelinde yeniden tanımlayan (seküler ve eleştirel dindar), namusa bağlı değerleri erkekler için de bağlayıcı sayan (eğitilmiş geleneksel dindar) ve namusu kadın olarak erkekten farklılaşan birtakım cinsiyet kurallarına tabi olmayı içeren içselleştirilmiş bir değer olarak gören (eğitimsiz geleneksel dindar) üç farklı eğilimin belirginleştiği söylenebilir. Bu üç yaklaşım ve bu yaklaşımları temsil eden dört farklı kadın tipi bundan sonraki temalar altındaki değerlendirmelerde de aynı şekilde ortaya çıkmıştır. Bununla beraber her üç grupta da namus kelimesinin, kadına yönelik baskı, eziyet ve cinayet gibi uygulamaları hatırlattığı için çeşitli düzeylerde kendisine tedirginlikle yaklaşılan ve hakkında dikkatle konuşulan bir kavram olduğu gözlenmiştir. Ayrıca namus ya da iffetin kadınlar tarafından büyük çoğunlukla (2/3) söz ve hareketlerinde onları daha “dikkatli” davranmayı salık veren bir değer olarak içselleştirildiği, bir şikâyet payı ile beraber hayatlarını düzenlemeye devam ettiği görülmüştür. Yani kadınlar namusa bağlı değerleri kabullendiklerinde dahi onun kadını ezen, baskılayan ve öldüren uygulamaların meşrulaştırıcısı olmasına karşı olduklarını ve bundan yana dertli olduklarını belli etmişlerdir. Bu kısımdan ayrıca, kadınların büyük çoğunluğunun kadınların, erkeklere göre daha çekinceli davranışlar sergilemesi gerektiğine onay verdikleri, bunu doğallaştırdıkları veya eleştirmedikleri sonucu çıkmıştır.

1.2. KADIN ERKEK EŞİTLİĞİ HAKKINDA NE DÜŞÜNÜYORLAR?

Öncelikle mülakat yaptığımız kadınların neredeyse tamamının, görüşme konularını duyduklarında yüzlerinde dertli ve yorgun bir ifadenin belirdiğini söylemek gerekir. Kadın olarak yaşamak görüşmecilerin çoğunluğu tarafından çileli, zorlukları ve bedeli yüksek bir tecrübe olarak anlatılmıştır. Kadınların çok az kısmı hariç hepsi erkek egemen bir çevrede büyüdüklerini ve yaşadıklarını söylemişlerdir. İki kadın eşinden fiziksel şiddet gördüğünü, dört kadın ise çocukken babalarının annelerini dövdüğünü, fakat kendileri büyüdükten sonra buna tevessül edecek güçleri kalmadığını ifade etmişlerdir. Neden olarak da çocukların büyümesiyle annenin güçlenmesi ve “otoriter babalığın zayıflaması”nı göstermişlerdir. Bunun dışında kadınların tamamına yakınının aile içinde ya da iş ortamlarında sıklıkla cinsiyetçi muamele ve uygulamalardan zarar gördüklerine dair anlatımları olmuştur. Öncelikle evli olanların bu tür yaşantılar konusunda farkındalık düzeylerinin daha yüksek olduğu, yaşadıklarını dillendirmede daha rahat ve net oldukları gözlenmiştir. Bunun okur-yazarlık ve yaşla da doğru orantılı bir ilişkisi olmakla beraber cinsiyetçi yaşantıları fark etme ve ifade etmede evliliğin bir “okul” şeklinde işlevselleştiği, bekârların, yaşadıklarını evli olanlar kadar net isimlendiremedikleri görülmüştür. Bir görüşmecinin ifadesiyle; “evlilikteki güç dinamiği en küçük imaların bile eşler arasında büyük anlamlar içermesi demektir”. Buna göre genç ve bekâr görüşmecilerde erkekliğin belirgin bir eleştirinin konusu olmadığı; evliliğin heyecan verici ve tatlı bir hayal olarak düşünüldüğü gözlenmiştir. Mülakat süreci boyunca evlilik konusu, evliler ve daha ileri yaşlardaki bekârlarda cinsiyet düzenine yönelik daha güçlü ve keskin değerlendirme ve eleştirileri besleyen temel bir tecrübe kaynağı olarak belirmiştir. Görüşme yaptığımız kadınlara kadın-erkek eşitliğine, erkeğin kadını kontrol etmesine (erkeğe itaat), erkek egemenliğine nasıl baktıkları şeklinde sorular sorulmuştur. Buna karşılık dörtte bir civarında kadın (9 kişi) kadınların erkeklerle eşit olduğunu düşündüğünü, yarıdan fazlası ise (18 kişi) eşit olmadıklarını söylemişlerdir. İlk gruptaki kadınların eşitlik kelimesini sahiplenmelerini, bu gruptaki kadınların şiddete çok yakından tanıklık etmeleri ve bölgedeki kadın hareketiyle, aktif katılım, okur-yazar olarak veya sempati duyma şeklindeki yakınlıklarının belirlediği görülmüştür. Bu gruptaki az sayıda dindar kadının bu yaklaşımını ise geleneksel din anlayışına eleştirel yaklaşımları belirlemiştir:

Kadın ve erkek birbirinden farklı tabi. Fakat bu biri diğerinden daha önemli anlamına gelmiyor. Bu yapısal farklılığı sistem zayıflık olarak pazarlıyor. Zekâ diyor mesela, zekâ da çok yönlü bir şey. Zekâ bile tek yönlü anlaşıldığında faşizmi doğurur. Farklılıklarımız dünyada kaos yaratacak, birbirimizi ezecek cinsten değil, olmamalı (Avukat, 26 yaş).

Kadın da erkek de aynı şekilde doğuyor, farklılıkları toplum dayatıyor, değiştiriyor onları. Cinsiyetlerimizi öğreniyoruz. İnsanların hayvanlara hükmetmesi gibi erkeklerin de kadınlara hükmetmesi gerektiğini öğreniyoruz hep (Kur’an Kursu hocası, 40 yaş).

Yaratılıştan gelen bazı farklılıklar var tabii. Ama bunların erkeğe üstünlük ve kadına bir eksiklik sağladığına inanmıyorum. Eşitsiz yaşam üstünlük değil. Haklar konusunda eşitliğe inanıyorum, itaate değil (Sosyal Hizmet Uzmanı, 38 yaş).

Bu grupta belirgin iki kadın tipinden birini seküler, meslek sahibi veya kendisini kadın hareketine bir şekilde yakın hisseden kadınlar oluşturuyorlar (6 kişi) diğeri, kendisini daha çok dindar olarak gören, fakat tipik bir dindar kadında yaygın bir şekilde rastlanmayan bir toplumsal cinsiyet bilinciyle (3 kişi) dinsel-kültürel yapıya eleştirel yaklaşan kadınlar oluşturmuştur.

Kadın erkek eşitliği kelimesini sahiplenmeyen daha kalabalık olan ikinci grup ise bu düşüncelerini birbirinden farklı nedenlere dayandırmıştır. Bu gruptaki kadınlar, meseleye daha çok geleneklerin belirleyici olduğu bir çerçeveden yaklaşmış ya da kadınların erkeklerle eşit olmadığını, yaratılıştan kendilerine verilen fiziksel güç ve kollama görevlerine bağlayarak açıklamışlardır. Bu gruptaki kilit ifade; erkeğin kadına göre “bir tık” önde olduğu şeklindedir. Bu ifadenin, “farklılar ama çok da değil”, ya da “erkeklerin abarttığı kadar değil”, şeklinde bir imasının olduğu da gözlenmiştir. Bu gruptaki 5 kadın erkeğin kadına göre daha ayrıcalıklı yaratıldığı için kadını kontrol etme hakkının olduğunu söylerken 13 kadın erkeğin böyle bir hakkının olmadığını, çünkü kadınların kendi akılları olduğunu, mevcut farkın erkeklere koruma ve kollama görevi verdiğini; fakat kadın erkek birlikteliklerinin karşılıklı anlayış, rıza, merhamet, adalet, istişare ve sorumlulukla kurulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu gruptaki okumuş, dindar kadınlar kadın erkek arası farklılıkları ifade etmede özellikle “fitrat” kelimesini kullanmışlardır. Fitrat onların gözünde; Allah’ın erkek ve kadınları farklı biyolojik, zihinsel ve ahlaki yapılarla yarattığı ve kendilerine birbirinden farklı görev ve sorumluluklar yüklediği düşüncesini içermiştir. Aynı zamanda eşitlik kelimesini batı kökenli, aile karşıtı, namahrem ilişkileri alt üst eden bir kavram olarak gördükleri için onun yerine adalet ve merhamet kavramlarını kullanmayı önermişlerdir. Kadın ve erkeğin farklı yaratılmış olmalarının, onların birbirine hükmetmeleri için söz konusu olmadığını, birbirlerine anlayışla destek olmalarını gerektirdiğini, farklılığın erkeğe bir ayrıcalık veya kadına karşı bir haksızlık etme gerekçesi olamayacağını söylemişlerdir:

Erkek yaratılıştan bir tık öndedir. Onlar daha mantıklı, bizde duygular önde. Bakış açılarımız farklı. Ataerkil toplum mu, bizim mi beynimiz böyle çalışıyor bilmiyorum. Ayrıca erkek kadını kontrol edemez, çünkü benim beynim var, iradem var, kendimi kontrol edebilirim (Laborant, 43 yaş).

Erkekler kadınları kontrol edebilir, evet, çünkü kadınlar zayıf yaratılmışlardır. Nasıl ki Allah insanların üzerinde hâkimiyet kurmuşsa ben erkeğin de bu şekilde kadın üzerinde hâkimiyet kurmasını isterim, tabii bu şiddet uygulaması demek değil (Kur’an Kursu hocası, 30 yaş).

Kadın ve erkek eşit değil, yerleri farklı. Ahlaken de farklılar. Mesela ikisinde de nezaket olmalı ama kadında daha çok olmalı. Olmadığında göze batar çünkü. Ama itaat konusunda katılmıyorum. İtaat yerine karşılıklı merhamet daha güzel (Kur'an Kursu hocası, 30 yaş).

Eşitlik değil, adalet şart (Eczacı, 38 yaş).

Erkeğin kadına göre farkı var tabi. Peygamberler zamanından beri öyledir. Kadın da öyle öne çıkararak ben şöyleyim böyleyim diyerek yapmayacak... Kadın da çalışıyorsa ev işlerinde yardımcı olması lazım tabi, ama yine ne kadar bilecek ki evi (Ev kadını, 50 yaş).

Bana göre üstün değil zayıf yaratılmış erkek. Kadına göre fiziki güçlerine dayanarak erkeklerin uydurduğu bir şey bu. Erkek kadın arasında iş yapabilme konusunda eşitlik var, fiziksel güçleri eşit değil. Belki de yetiştirme farkından olabiliyor. Ama kadının fitratında da kendisini öne atmak yoktur. Ben sevmem yani (Avukat, 27 yaş).

Bu grupta, yaşam biçimi, ev ve çocukların sorumluluğu, söz ve hareket serbestliği anlamında bir kadın erkek eşitliği söylemine kadınların yabancı oldukları; fakat özellikle kadınlara yönelik şiddet eylemlerinin yarattığı bir farkındalıkla bu kadınların erkek üstünlüğünü veya erkeğin kadın üzerinde şiddete varan otorite hakkını sahiplenmedikleri görülmüştür. Yani erkeğin biyolojik farkının, ona kadın üzerinde her türlü tasarrufta bulunma hakkı getirmediğini, çoğu zaman da araştırmacı tarafından beklenmeyen bir şekilde, kadınların üstünlüğü söylemiyle destekleyerek ifade etmişlerdir. Buna göre görüşme yapılan kadınların büyük çoğunluğu için geçerli olan bu yaklaşımın içerdiği kısmi ya da "eleştirel teslimiyet", ataerkinin gücü ile beraber kadınların, kadın olmaktan dolayı yaşadıkları hukuksuzluklar konusunda farkındalığını bir arada göstermektedir. Bu eleştirel mesafeye beraber geleneksel kadınlık ve erkeklik anlayışlarının korunmasına karşı provakatif bazı mülakat sorularının görüşmecileri sıklıkla sorular üzerine yeniden düşünmeye ittiği ve onlara kabullerini sorgulattığı gözlenmiştir.

1.3. NAMUS VE KADINLIK ANLAYIŞININ DİN İLE İLİŞKİSİNE NASIL BAKIYORLAR?

Kadınların tamamı namusun dinle ilişkili bir şey olmadığını söylemişlerdir. Fakat bunu daha çok kadınlardan riayet etmesi beklenen cinsel saflık ve buna bağlı şiddet olaylarını kastederek ifade etmişlerdir. Cinsel sakınma ve dinin kadın olmaya yüklediği anlam konusunda verilen cevaplarda ise daha çeşitli bir durum ortaya çıkmıştır. Buna göre görüşmecilerin neredeyse tamamı, kadınlara namus nedeniyle uygulanan çeşitli şiddet biçimlerinin dinle bir ilgisinin olmadığını düşünmüştür. Bunun yanında görüşme yapılan kadınlara kadın erkek eşitliğine dinin nasıl yaklaştığı, İslam ve kadınlar söz konusu olunca en çok gündeme gelen kadına yönelik fiziksel şiddet, çok eşlilik, erkeğin üstünlüğü ve miras gibi konularda da ne düşündükleri sorulmuştur. Buradaki temel ayrım dinsel literatüre aşina olanlarla olmayanlar arasında ortaya çıkmıştır. Buna

göre seküler, meslek sahibi ve kadın hareketine sempati duyan kadınların namusa bağlı değerler üzerinden kadınlara uygulanan eşitsizlik ve şiddet biçimlerinin dinle meşrulaştırıldığına; kendilerini dindar gören ve dinsel metinlere aşına olanların ise İslam'ın kadınlar için getirdiği birtakım hakların ataerkil geleneğin etkisiyle zaman içinde zayıfladığına vurgu yaptıkları görülmüştür. İslam'ı da kadınların ezilmesinden sorumlu tuttuğunu belli eden ilk gruptaki kadınlar, İslami literatürü tam olarak bilmedikleri için kesin bir şey söylemekten de kaçındıklarını ifade etmiş, ancak din adamlarının ve dini temsil konumunda olanların kadınların yaşadıkları problemlere sessiz kalmalarını eleştirmişlerdir. Bir önceki başlıkta geçen ve koşulsuz kadın-erkek eşitliği söylemini benimseyen 9 kadından 5'i, dini kadınlara yönelik baskıcı ve kötü muamelelerin müsebbibi olarak görmekte beraber yazılı İslam geleneğine yabancı oldukları için eleştirilerini daha çok dini temsil konumunda olanlar üzerinden yapmışlardır:

Din kadın ve erkek arası haksızlıkları meşrulaştırıyor. Çünkü o da toplumsal dinamiklerden bağımsız değil (Üniversite Öğrencisi, 22 yaş).

Dinle ilgisi var. İslamiyet bu toplumun başına gelmiş en kötü şeydir. Dinle ilgili bir bilgi yok ama yaşadığımız bu İslam'da kadının yeri yok. Sonuçta din nasıl yorumlanıyorsa öyle yaşıyoruz (Doktor, 28 yaş).

Kadınlara şiddet ile din arasında ilişki var. Bakıyorsun İslam (dini inançlar, din adamları) kadını aşağılıyor ama erkeği yükselttiğini görüyorsunuz. Mescitlerdeki farklara bakın (Öğretmen, 37 yaş).

Kadın erkek eşitliğine inanan diğer 4 kadın ise dini metinler ve gelenekteki tartışmalara daha aşına olup eleştirilerini toplumsal cinsiyete duyarlı bir zaviyeden dine yaklaşım denebilecek bir söylemle yapmışlardır. Dolayısıyla namus ve kadınlığın dinle ilişkisi konusunda kadınlar arasında 4 farklı yaklaşımın ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlardan ilki az önce bahsi geçen seküler, meslek sahibi ve kadın hareketine duyarlı ya da yakınında şahit olduğu şiddet olayları üzerine bir duyarlılık geliştirmiş kadınlardan oluşan (5 kişi) gruptur. Diğer kendisini dindar olarak gören, fakat dinsel literatürü toplumsal cinsiyete duyarlı, tarihsel bir yaklaşımla yorumlamayı tercih ederek cinsiyetler arası eşitsizliklerden ataerkil geleneği sorumlu tutan (4 kişi) grubun yaklaşımıdır. Bu kadınlar daha çok eşitlik söylemini benimsemiş dindar kadınlardır. İslam ve kadın konusunda öne çıkan inanış ve metinler konusunda daha bilinçli konuştukları ve bu konudaki tartışmalardan haberdar oldukları gözlenmiştir. Onlara miras, çok eşlilik, dayak, erkek üstünlüğü konusundaki düşünceleri İslami literatür bağlamında sorulmuş, hepsi de bu konularla alakalı ayetleri daha sorgulayıcı ve toplumsal cinsiyete duyarlı bir yaklaşımla değerlendirmişlerdir:

Dinde itaat olmadığını düşünüyorum. Çünkü itaat değil anlayış ilişkileri yürütmeye yarar. İnsanların farklı yaratılması eşit olmamaları anlamına gelmez, eşitsiz yaşam

üstünlük değil çünkü... Eskiden Kur'an okurken bu konularla ilgili düşünmemek için zorlardım kendimi, korkardım düşünmekten. Oysa Allah düşünmemizi istiyor, erkekler bunu engellemiş (Sosyal Hizmet Uzmanı, 38 yaş).

Dindar erkekler problemlerini dine dönerek çözmek yerine kadını dinle baskılayarak çözmeye çalışıyor. Ayşe ve Hatice topluma karışmadılar mı, özgürlükleri yok muydu?... Erkeklerin hastalıklı din anlayışına panzehir kadın mücadelesidir. Tasavvufta bir merteye vardır, orda kadın erkek diye bir şey kalmıyor. Egemene bulaşan zihniyet sekülerdir. Kadın mücadelesi bunu tedavi ediyor. Onu daha dindar yapıyor... Kur'an kutsallığını insan-tanrı ilişkisine dair sunduğu yoldan alıyor helal haramlardan ziyade. Sabit olan tanrıyla ilişkilene biçimidir, değişenler de vardır. Toplumsal sözleşme ile ilgili kısımlar tarih içinde değişiyor. Erkeğin hükümlerliği o toplumda kamusal alanı inşa ettiği için ön plana çıkıyor ve söz sahibi oluyor doğal olarak. Miras hukuğu da öyledir, çok eşlilik de, sabitesi yoktur. Sosyal düzen, konjoktür vs. bu hukuku değiştirebilir. O yüzden güncellenmeli. Bunlar kutsallar değildir, sözleşmeye dairdir, yeniden üretilmeli. Kadın erkekten farklıdır fakat zayıflık kırılabilirlik anlamında değil. Bu farklılıktan erkeğe güç kadına zayıflık atfetmek politiktir. Merhamet de zayıflıkmiş gibi gösteriliyor. Merhamet empati yapmak demektir, empati yapan da egemenliğini başkasıyla paylaşacak demektir. O yüzden herkese lazım, zayıflık değil. Duygular insanidir, cinsiyete göre paylaşılır (Sosyolog, 36 yaş).

Erkeğin üstün yaratılması gibi bir durum yok, ayeti kullanıyorlar. "Erricalu kavvamun" ifadesinin geçtiği ayette olgunluk, yetişkinlik ve koruyuculuk kastı var. Rical kollayan herkeştir. Sadece erkekler için değil. Fıkıhçılar ve din yorumcularının hep erkek olduğunu dile getiriyorum hep, dertliyim bu konuda (Kur'an Kursu hocası, 43 yaş).

Bu gruptaki kadınlar, İslam ve kadın konusundaki tartışmalı metinleri, çağın kabul-leri ve kadınları erkeğe karşı birey olarak konumlandıran bir yaklaşımla ele almakta ve yeniden yorumlamaktadırlar. Bu zaviyeden dayak, erkek üstünlüğü ve çok eşlilik kabul edilemez bulunmuş, miras paylaşımında ise ihtiyaçların belirleyiciliği öne çıkmıştır. Öte yandan dindar kadınların hepsinin dinsel metinlere eleştirel yaklaştığı ve onları cinsiyet duyarlı bir yaklaşımla anladığı söylenemez. Bununla beraber dindar kadınlar içinde eşitlik söylemini kullananlar da fitrat söylemini kullananlar da İslam'ın iyileştiriciliğine karşı geleneğin güçlü baskısına dikkat çekmişlerdir. Dolayısıyla erkek egemen söyleme direnme ve karşı çıkmada çeşitlilik olduğunu söyleyebiliriz. Fitrat söylemini sahiplenen, yani kadınlar ve erkeklerin farklı sorumluluklarla yaratıldığını düşünen kadınlar ise bahsi geçen tartışmalı mevzularda kadın yanlısı bir tavırla geleneksel İslami yorumların dışına çıkan bir tutum sergilemişlerdir. Bu kadınlar (9 kişi) fitrat farklılığını işin içine katarak, özellikle de kadınların her işi yapamayacağı, fitratlarına uygun işlerde çalışmalarını gerektiği, mahrem-namahrem kurallarına riayet, erkeklerle sınırlı sosyalleşme gibi mevzularda daha çok vurgu yapan bir çerçeveden

konuşmalarıyla diğerlerinden farklılaşmışlardır. Fakat bununla beraber çok eşliliği, dayak meselesini, miras ve erkeğin üstünlüğü söylemini daha eşitlikçi ve geleneğin dışında bir zaviyeden yorumlamışlardır:

Dayak ayetini erkeklerin sorguladığını düşünmüyorum. Mağdur olan kadınlar sorguluyor genellikle. Dayağın zafiyet olduğunu düşünüyorum. Mulaane ayetinde bile dayak atın denmiyor, kocaya cezalandırma hakkı veya üstünlüğü verilmiyor. Dayağı öfkenle başedemediğin zaman uygularsın. İnsan haysiyet sahibidir. Din de bunu garanti eder. Allah başkasına boyun eğmemizi istemez. Zaten Peygamberin böyle bir uygulaması olsaydı erkekler muhakkak kullanırlardı. Çok eşlilikte sınırlama var, arttırma yok. Toplumsal düzen açısından çok eşlilik o zaman normaldi. Yine kadına hiç mirasın olmadığı bir toplumda hak geliyor, bu çok geliştirici (Eczacı, 39 yaş).

Kadın erkek eşittir ama tam değil. Haklar eşit tabi. Mesela mirasta. Bizi de birey olarak görsünler yeter ki sonra biz kendi payımıza düşen hakkı bile onlara veririz. Erkeğin dövmesi seni zayıf yakalamasıyla ilgili, senin zafiyetini hissettiğinde dövüyor. Dövdürmeyeceksin. Kadının parası olmasa da karakteri sağlamsa erkek onu dövemez. Sonra da dini alet edemez (Kur'an Kursu hocası, 38 yaş).

Allah kadına ve erkeğe herşeyi eşit vermiş, bunu sınırlayan insanlardır. Eşitlik olmasa da bir denge vardır. Allah erkeği daha sert kadını daha merhametli yaratmış. Ama bu erkek kadına hükmetsin anlamına gelmez. İtaat değil karşılıklı rıza tavsiye edilmiş (Kur'an Kursu hocası, 42 yaş).

Bu gruptaki kadınlardan biri erkeklerin "kavvam"lığından rahatsız olmamak gerektiğini, iki kadın da İslam'ın kadınlara bazı konularda haksızlık ediyor gibi görünen kurallarının kafalarını karıştırdığını, içlerinin rahat olmadığını, bir anlamda kadınları bazen ikincil gören bir dine inanıyor olmanın verdiği rahatsızlığı artık kabullendiklerini belli edecek şekilde konuşmuşlardır. Bu grubun çoğunluğu, dinsel söylemin kadını ikincil pozisyona itmesinden rahatsızlık duymaktan ziyade kadına karşı somut şiddeti meşrulaştıracak şekilde yorumlanmasına karşı çıkmıştır. Bu grupta; "kadın her işi yapamaz", "kadın daha kırılığandır", "erkeklerle aynı ortamlarda bulunmak çok doğru değil" söylemiyle "bugün miras konusu güncellenebilir" ya da "ilişkiler dayakla kurulamaz" yaklaşımı bir arada ortaya çıkar. Dolayısıyla bu gruptaki kadınların kadın erkek meselelerine dinsel yaklaşımını, söz konusu meselelerin taşıdığı cinsellik potansiyeli ve buna bağlı olarak içerdiği cinsel tehlike düzeyinin belirlediği görülmüştür. Son grupsa (11 kişi) ilk grup gibi bu konularla alakalı metinsel tartışmalara yabancı ve dinle ilişkisi diğerlerine göre daha geleneksel olan kadınlar olmuştur:

Namus önce Allah, sonra kendinle ilgili bir şey. Karşı tarafa da bir sormak lazım, hep kadın cezalı. Dinle de alakası yok bunun ben yapayım görsün, haddini bilsin, bir daha da olmasın, mantığı var (Anaokulu Öğretmeni, 32 yaş).

Namusun dinle değil çevreyle ilgisi var. Çünkü dinde kız doğunca 7 müjde erkek doğunca 1 müjde verilir, derler. Bizde kız erkek farkı yok, kızlarımızı da erkek gibi yetiştiriyoruz. Okutuyoruz, çalışsın para kazansınlar. Ama tabii huzursuzluk çıkarmak, ön plan çıkmak için olmamalı. Din diyor mu kadını dövün diye? Merhametli olun diyor. Dinde kadınlara da miras veriliyor ama bizde yok. Verilmiyor ayıp karşılanıyor (Ev hanımı, 50 yaş).

Kız erkek çocuğu aynı sorumlulukla yetişmeli. Mesela kadınların da boşanma hakkı var. Niye boşanmasın. Erkek kabullenemiyor ama bunu. Nasıl beni boşarsın diyor ve vuruyor. Böyle saçma şey olur mu. Eskiden namusum deyip ömrü billah çekeceksin, kadın kısmı ayakkabı değil ki sıktı mı çıkıp atasın denirdi. Kadının da ihtiyacı vardı ama bugün kendisi de geçinebiliyor bakıyorsun. Ben kadınların çalışmasından yana değilim ama bugün artık böyle (Ev kadını, 47 yaş).

Teorik tartışmalardan habersiz oldukları için bu gruptaki kadınların duyarlılıklarını yönlendiren şey ya medya yoluyla haberdar oldukları ya da ev içinde ve yakınlarında şahit oldukları şiddet olmuştur. Erkeğin kısmi egemenliğini söylem düzeyinde diğer üç gruba göre daha belirgin bir şekilde içselleştirdiği gözlenen bu gruptaki kadınlar da namusun dinle bir ilgisinin olmadığını düşünmekte, kadınların ikincil statüleri ve şiddet dolu hayatlarıyla ilgili sorumluluğu adetlere yüklemekte, kadın özgürlüğü ve eşitlik söylemine ise yabancı olduklarını belli etmektedirler.

SONUÇ

Türkiye’de kadınlara yönelik şiddetin yaygınlık ve yoğunluğu geleneksel cinsiyet beklentilerinin değişen yaşam koşullarına direnişini yansıtmaktadır. Kadınlara dair geleneksel rol tanımlarının hala güçlü olması, onların eğitim ve çalışma imkânlarına daha kolay eriştikleri, şiddete tepki geliştirme kabiliyetlerinin arttığı şehir hayatında kendilerine dönük şiddeti beslemeye devam etmektedir. Dinsel kültürle de herhangi bir kriz yaşamadığı gözlenen toplumsal cinsiyet kabullerinin yol açtığı şiddetin, hukuken de önüne geçilememektedir. Tam da bu noktada geleneksel İslami kabullerin kadına ve şiddete yaklaşımı sorgulanırken kadınların bizzat kendilerinin bu duruma nasıl yaklaştıkları merak edilmektedir. Bu çerçevede kadınlarla ilgili geleneksel değer yargılarının başka bir değer oluşturuçu sistem olan İslam’la ne ölçüde uyduğu, İslam’ın kadınların maruz kaldığı şiddete bir itiraz ve direniş olma potansiyeli taşıyıp taşımadığı çeşitli araştırmalar yoluyla irdelenmeyi gerektirmektedir.

İslam’ın erkek egemen bir söylemde gelenekle uzlaşmasının geniş bir kesimde kadınların hayatlarını olumsuz yönlerde etkilemeye devam ettiği söylenebilir. Yani din henüz yaygın geleneksel uygulamaların kadınları ezen biçimlerine yoğun ve yüksek sesli bir eleştiri zemini olabilmiş değil. Bunu Türkiye’de yaygın bir potansiyeli olan dini cemaatlerin ve din eğitiminin verildiği diğer alanlara hâkim kadın söylemi üzerinden

müşahede edebiliriz. Dini cemaatlerde kadınların anne ve ev kadını rolleri üzerinde önemle durulmaktadır. Bu gruplarda kadınların özgürlüğü ve eşitlik söylemleri Batılı dejenere bir söylem olarak kabul edilmekte, kadın erkek eşitliği Allah huzurunda eşit olmak şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre Batı toplumlarında üretilen kadın-erkek eşitliği kavramı aslında kadın fitratıyla uyumsuz olup onlara güç yettirebildiklerinden fazlasını yüklemektedir. Başta aile olmak üzere İslami eğitimin verildiği diğer kurumlar ve dini cemaatlerde yaygın olan söylem, İslam'da kadın ve erkeğin farklı yaratıldığı ve bu nedenle de eşitlikten ziyade birbirini tamamlamaya dayalı adaletin asıl olduğudur. Bunun yanında İslam'ın kadınları koruduğu ve geniş haklar sağladığı vurgulanırken çok eşlilik, erkek üstünlüğü ve kadına yönelik şiddet gibi İslam'ın kadına değer vermediğinin kanıtı olarak görülebilecek önemli meseleler göz ardı edilmektedir. Kadın cinayetlerinin artışı, şehir hayatının imkânları, teknoloji, kadınların yaşadıkları cinsiyet temelli eşitsizliklere daha fazla itiraz edebilir hale gelmesi vb. unsurlar, seküler bir kadın hareketini geliştirirken kendilerini dindar olarak gören küçük bir kesimde cinsiyetçi geleneğe karşı eleştirel bir tavrın gelişmesini de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda kadın erkek eşitliğini çekincesiz savunanları; düşük oranda kendilerini dindar gören, fakat dini kültürle ilişkileri geleneksel düzeyin üstünde ve daha eleştirel olan kadınlar temsil etmekte daha yüksek oranda ise kendilerini özellikle dindarlık üzerinden tanımlamayan, şiddete karşı bilinçleri ise ya okudukları ya da yaşadıkları veya şahit oldukları üzerinden şekillenmiş kadınlar temsil etmektedir. Dindar kadınların bazıları feminist hareketle aralarına mesafe koyarak kadın erkek eşitliği söylemine karşı adalet kavramını öne çıkarırken bazıları da Kur'an ve Peygamber'in hayatından referanslarla kadın erkek eşitliğini (İslami Feminizm) savunmaktadır. Dolayısıyla din, kadınların hayatını kısıtlamak, onların sesini kısmak ve eşit olmayan statülerini devam ettirmek için yaygın biçimde hala çok güçlü bir meşruiyet kaynağı olarak kullanılmakla beraber sayıları az bir kesim de kaynağını dinden alan bir tavırla kadınları ikincilleştiren uygulamalara karşı sesini yükseltebilmektedir.

Geleneksel cinsiyet rol beklentilerinin güçlü olduğu Diyarbakır, kentleşme ve siyasallaşma süreçlerinin dönüştürücü etkilerini de bütün yönleriyle tecrübe etmektedir. Hangi kimlik, yaş veya tecrübe düzeyinden olursa olsun kadınlar kendilerine yönelik erkek şiddetini kabul etmemekte, şiddet içeren uygulamalara dinden ziyade gelenekleri kaynak görekere eleştirmekte, kadınların zayıflığı ve erkeğe tabi olması gerektiği söylemini sahiplenmemektedirler. Görüşme yaptığımız kadınların tamamına yakını, kadınların okuması ve çalışması gerektiğini, para kazanmanın kadınları özgürleştirdiğini ve güçlendirdiğini düşünmekte, bunu kabullenemeyen erkeklerin de şiddete meylettğini ifade etmektedir. Şiddete hiçbir gerekçeyle hak vermeyen kadınlar, kadınlık rolleri, kadınlığa dair beklentiler ve kadın-erkek eşitliği konusunda yaşa, tecrübeye (evli olup olmamaya), dinle kurdukları ilişkiye ve kadın hareketine yakınlıklarına göre farklılaşmakta; çoğunlukla kadınların ne yaparlarsa yapsınlar daha "çekinceli" ve erkeklere mesafeli davranışlara sahip olması gerektiğini düşünmektedirler. Bütün

bunlar kadın erkek eşitsizliği konusunda esas dezavantajlı taraf olan kadınların, eşitliği benimseme hususunda bir değişim süreci içinde olduklarını, fakat buna çok da hazırlıklı olmadıklarını göstermektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Bu makale DÜBAP 'ın finansal desteğiyle yürütülmüş bir araştırmaya dayanmaktadır.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: This article is based on research conducted with the financial support of DÜBAP (Dicle University Coordinatorship of Scientific Research Projects).

KAYNAKLAR

- Abdo, N. (2006). Namus Cinayetleri, Ataerkillik ve Devlet: İsrail'de Kadın. İçinde S. Mojab ve N. Abdo (Der), *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar* (ss. 63-96). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ahmed, L. (2018). Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı. İçinde P. İlkaracan (Der.), *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* (ss.55-74). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akkoç, N. (2003). Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde Namus Adına İşlenen Cinayetleri Önleme ve Bu Konuda Toplumsal Duyarlılık Geliştirme. İçinde T. Atalay, İ. Uluğ ve A. Atak (Ed.), *Sosyolojik ve Hukusal Boyutlarıyla Töre ve Namus Cinayetleri Uluslararası Sempozyumu* (ss. 86-89). Diyarbakır.
- Ali, K. (2015). *Cinsel Ahlak ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ali, Z. (2017). Giriş, İçinde Z. Ali (Der), *İslami Feminizmler* (ss.13-33). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Amado, L., İlkaracan, P. (2018).Önsöz. İçinde P. İlkaracan (Der.), *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* (ss.7-9). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arıkan, G. (1997). Ataerkillik Kavramıyla İlgili Sosyolojik Tartışmalar. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1-2), 1-24.
- Avcı, M. (2003). Türk Hukuk Tarihinde Hukuk Sisteminin Namus Cinayetlerine Yaklaşımı, İçinde T. Atalay, İ. Uluğ ve A. Atak (Ed.), *Sosyolojik ve Hukusal Boyutlarıyla Töre ve Namus Cinayetleri Uluslararası Sempozyumu* (ss.16-43). Diyarbakır.
- Badran, M. (2017). İslami Feminizm Nedir?, İçinde Z. Ali (Der.), *İslami Feminizmler* (ss.37-50). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bağlı, M., Özensel, E. (2011). *Türkiye'de Töre ve Namus Cinayetleri*. İstanbul: Destek Yayınları.
- Barlas, A. (2017). Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur'an'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması, İçinde Z. Ali (Der.), *İslami Feminizmler* (ss.65-87). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berktaş, F. (2014). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Cihan, A. (2003). Töre ve Namus Cinayetlerine Üniversite Gençliğinin Bakışı ve Toplumdaki İzdüşümü: Dicle Üniversitesi ve Diyarbakır Örnekleri. İçinde T. Atalay, İ. Uluğ ve A. Atak (Ed.), *Sosyolojik ve Hukusal Boyutlarıyla Töre ve Namus Cinayetleri Uluslararası Sempozyumu* (ss.50-61). Diyarbakır.

- Connell, R. W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Coomaraswamy, R. (2014). Önsöz: Kadına Yönelik Şiddet ve 'Namus Suçları', İçinde L. Welchman ve S. Hossain (Ed.), *'Namus' Suçları, Paradigmalar ve Kadına Yönelik Şiddet* (ss. 17-20). İstanbul: Bgst Yayınları.
- Değirmenci, B. (2017). Feminist Hukukun Ataerkil Hukuka Bakışı. İçinde D. Altun ve H. Toker (Ed.), *Toplumsal Cinsiyet Farklı Disiplinlerden Yaklaşımlar* (ss. 11-46). Ankara: Nika Yayınevi.
- Doğan, R. (2016). "Namus", "Töre" ve Eril Şiddet Yargıtay Kararları, *Toplumsal Cinsiyet Kuramları*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Ecevitoglu, P. (2017). *Namus, Töre ve İktidar* Ankara: Dipnot Yayınları.
- Elçik, G. (2016). Beden, İki Nokta Üst Üste, İçinde F. Saygılıgil (Haz.), *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* (ss. 187-212). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Ersöz, A. G. (2016). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Gezik, E. (2003). *Şeref, Kimlik ve Cinayet*. Ankara: Kalan Yayınları.
- Gürsoy, E. (2017). Kadına İlişkin Namus Algısının Kadın Sağlığı Üzerine Sınırlayıcı Gücü. İçinde D. Altun ve H. Toker (Ed.), *Toplumsal Cinsiyet Farklı Disiplinlerden Yaklaşımlar* (ss. 79-106). Ankara: Nika Yayınevi.
- Hamzaoglu, M. ve Konuralp, E. (2019). Türkiye'de Kadına Karşı Şiddetin Sembolik ve Doğrudan Biçimleri: Namus Olgusu ve Namus Cinayetleri. *Adli Tıp Bülteni*. 24(3). 226-235.
- İlkkaracan, P. (2018). Giriş: Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik, İçinde P. İlkkaracan, (Der.), *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* (ss. 11-32). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaya, A. (2018). *Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Din Anlayışları Karşılaştırmalı Sosyolojik Bir Analiz*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kaylı, D. Ş. (2017). Kadın Bedeninin Annelikle İmtihani: Toplumsal Cinsiyet Bakış Açısının Annelik Kurgularıyla İlişkisi. İçinde D. Altun ve H. Toker (Ed.), *Toplumsal Cinsiyet Farklı Disiplinlerden Yaklaşımlar* (ss. 61-78). Ankara: Nika Yayınevi.
- Köysüren, A. Ç. (2013). *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Sentez Yayınları.
- Lamrabet, A. (2017). Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında. İçinde Z. Ali (Der.), *İslami Feminizmler* (ss.51-64). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mernissi, F. (2018a). İslam'da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı. İçinde P. İlkkaracan, (Der.), *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* (ss.33-53). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mernissi, F. (2018b). Bekaret ve Ataerki, Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik. İçinde P. İlkkaracan, (Der.), *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* (ss.99-113). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mir-Hosseini, Z. (2017). Gerçekleştirilememiş Bir Proje: İran'daki Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı. İçinde Z. Ali (Der.), *İslami Feminizmler* (ss.101-125). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mojab, S., Abdo, N. (2006) Giriş. İçinde S. Mojab ve N. Abdo (Der.), *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar* (ss.1-13). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Mutluer, N. (2008). Türkiye'de Cinsiyet Hallerinin Sınırları: "Namussallaştırma". İçinde N. Mutluer (Der.), *Cinsiyet Halleri Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları* (ss.14-30). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Pervizat, L. (2006). Namus Adına. İçinde S. Mojab ve N. Abdo (Der.), *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar* (ss.143-148). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Pope, N. (2006). Namus Cinayetleri: Ataerkil Denetim Araçları. İçinde S. Mojab ve N. Abdo (Der.), *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar* (ss. 107-116). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Reiter, R. R. (2014). Fransa'nın Güneyinde Erkekler ve Kadınlar: Kamusal ve Özel Alanlar. İçinde R. R. Reiter (Haz.), *Kadın Antropolojisi* (ss. 277-312). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Saygılıgil, F. (2016). Giriş. F. Saygılıgil (Haz.), *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* (ss.9-16). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Sen, P. (2014). 'Namus Suçları', Anlam ve Önemi. İçinde L. Welchman ve S. Hossain (Ed.), '*Namus' Suçlar, Paradigmalar ve Kadına Yönelik Şiddet* (ss. 59-78). İstanbul: Bgst Yayınları.
- Sirman, N. (2005). Önsöz. İçinde Germaine Tillion, *Harem ve Kuzenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sirman, N. (2006). Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge Sonrası Koşullarda Namus-Türkiye Örneği. S. Mojab ve N. Abdo (Der.), *Namus Adına Şiddet Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar* (ss. 43-61). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Şimşek, S. (1998). *Törelere Aynasında Doğu ile Batı*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Tahincioğlu, A.N. Y. (2011). *Namusun Halleri*. İstanbul: Postiga Yayınları.
- Tillion, G. (2005). *Harem ve Kuzenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tuksal, H. Ş. (2008). Türkiye'de Müslüman Kadının Değişen Halleri. İçinde N. Mutluer (Der.), *Cinsiyet Halleri Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları* (ss. 31-43). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Uluocak, Ş., Gökulu, G., Bilir, O., Karacık, N. E.ve Özbay, D. (2014). *Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği ve Kadına Yönelik Şiddet*. Edirne: Paradigma Akademi Yayınları.

