Research Article / **Araştırma Makalesi**

Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)

Journal of Abant Cultural Studies

2026, 11(22): 195 – 210

Erkek Göçmenlerin Kadın Sünnetine İlişkin Anlatıları Üzerine Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Study on Male Immigrants' Narratives Regarding Female Genital Mutilation

Duriye Sonnur YILDIZTUGAY [1] **Asuman ALTAY** [2]

Geliş Tarihi (*Received*): 09.07.2026 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 28.10.2026 **Yayın Tarihi (*Published*):** 31.10.2026

Öz: Kadın sünnetinin toplumsal anlamlarını ve sürdürülmesini anlamak, uygulamaya ilişkin beklentileri ve tutumlarıyla bu sürecin parçası olan erkeklerin bakış açılarını da incelemeyi gerektirmektedir. Bu araştırmada, Türkiye'de yaşayan erkek göçmenlerin kadın sünnetini nasıl anlamlandırdıklarının, hangi gerekçelerle meşrulaştırdıklarının ve sorguladıklarının kadın bedeni ve cinselliğine ilişkin toplumsal beklentilerle birlikte incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla araştırma temel nitel araştırma deseninde tasarlanmış ve amaçlı örneklem kullanılmıştır. Somali, Gana, Kenya ve Cibuti uyruklu sekiz erkekle yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerden elde edilen veriler tematik analizle çözümlenmiş ve Bourdieu'nün eril tahakküm yaklaşımı çerçevesinde yorumlanmıştır. Analiz sonucunda kadın cinselliğinin sınırlandırılması ve korunması, kültürel ve dinî meşruiyetin kurulması ve sorgulanması, uygulayıcılar ve karar alıcılar ve zarar, hak ve erkeklik ekseninde kadın sünneti olmak üzere dört ana tema oluşturulmuştur. Bulgular, kadın sünnetinin koruma, bekâret, sadakat, temizlik ve kültürel gereklilik üzerinden meşrulaştırıldığını; bedensel ve psikolojik zararları, hak ihlalleri ve erkeğin cinsel hazzına yönelik itirazlarla sorgulandığını göstermektedir. Dini referansların hem uygulamayı savunmak hem de eleştirmek için kullanılabildiği görülmüştür. Bununla birlikte, uygulamaya karşı çıkılırken kadın cinselliğini sınırlandıran beklentilerin korunabildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kadın Sünneti, Erkek Göçmenler, Toplumsal Cinsiyet, Eril Tahakküm, Meşrulaştırma.

&

Abstract: Understanding the social meanings and persistence of female genital mutilation (FGM) requires examining the perspectives of men, whose expectations and attitudes also play a role in sustaining the practice. This study explores how male migrants living in Türkiye make sense of FGM and the grounds on which they justify or question it, alongside social expectations concerning women's bodies and sexuality. The study adopted basic qualitative research design and purposive sampling. Semi-structured, in-depth interviews were conducted with eight men from Somalia, Ghana, Kenya, and Djibouti. The interview data were analysed using thematic analysis and interpreted through Bourdieu's concept of masculine domination. Four main themes were developed: restricting and protecting female sexuality; constructing and questioning cultural and religious legitimacy; practitioners and decision-makers; and FGM in relation to harm, rights, and masculinity. The findings indicate that FGM is justified through notions of protection, virginity, fidelity, cleanliness, and cultural necessity, while it is questioned on the grounds of physical and psychological harm, rights violations, and its adverse effects on men's sexual pleasure. Religious references were used both to defend and to challenge the practice. The findings also suggest that opposition to FGM can coexist with expectations that continue to restrict female sexuality.

Keywords: Female Genital Mutilation, Male Migrants, Gender, Masculine Domination, Legitimation.

Atıf/Cite as: Yıldıztugay, D. S., Altay, A. (2026). Erkek Göçmenlerin Kadın Sünnetine İlişkin Anlatıları Üzerine Nitel Bir Araştırma, Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi, 11(22): 195-210.

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/akader

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University– Bolu

[1] Doktora öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, Türkiye, duriyecetinkaya@gmail.com, ORCID: 0009-0005-7848-2067.
[2] Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, Türkiye, asuman.altay@deu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6685-8101.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Giriş

Uluslararası insan hakları literatüründe zararlı geleneksel uygulamalar, son dönemde daha kapsayıcı biçimde zararlı uygulamalar (harmful practices) başlığı altında ele alınmaktadır. OHCHR (Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights) (2025) yayınladığı bir raporda bu uygulamaların, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı ayrımcılığın bir biçimi ve bir insan hakları ihlali olduğunu vurgulamaktadır. Bu şemsiye kavram; kadın sünneti, erken yaşta ve zorla evlendirme, töre ve namus cinayetleri, çok eşlilik ve bekâret testleri gibi birçok örneği kapsamaktadır. Bu çalışma, kadın bedeni ve cinselliğinin denetlenmesiyle ilişkisi bakımından kadın sünnetine odaklanmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü kadın sünnetini, tıbbi olmayan nedenlerle kadınların dış genital organlarının kısmen ya da tamamen çıkarılmasını veya bu organlara başka biçimlerde zarar verilmesini içeren tüm işlemler olarak tanımlamaktadır (World Health Organization, 2008). Uygulama, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliği yeniden üreten, şiddeti olağanlaştıran ve kadınlar ile kız çocuklarının bedensel bütünlüğünü, cinsel özerkliğini ihlal eden bir uygulama olarak ele alınmaktadır (United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, 2025, s. 13).

Kadın sünnetine ilişkin ulusal ve uluslararası literatür, uygulamanın sonuçlarını ve sürdürülme biçimlerini farklı açılardan ele almaktadır. Uygulamanın fiziksel sağlık sonuçları (Berg vd., 2014), ruhsal sağlık sonuçları (Baykal Akmeşe & Bilge, 2014; Abdalla & Galea, 2019) ve insan hakları (Seymen Çakar, 2021) bu araştırmaların ele aldığı konular arasındadır. Uygulamanın zararlarını ve hak ihlali boyutunu ele alan bu çalışmaların yanında, toplumsal anlamlarına odaklanan araştırmalar da bulunmaktadır. Kadın sünnetine yüklenen toplumsal anlamları çözümlemek, kadın bedeni ve cinselliğine ilişkin beklentilerin oluşmasında ve sürdürülmesinde erkeklerin konumunu da ele almayı gerektirmektedir. Akalın (2020), uygulamayla mücadelede sağlık zararlarına ilişkin bilgilendirmelerin yanında, erkeklerin kadın sünnetine karşı görüşlerini topluma aktaracak bilgilendirme çalışmalarının da yararlı olabileceğini belirtmektedir. Bu öneri, erkeklerin uygulamaya ilişkin değerlendirmelerinin ve toplumsal konumlarının da dikkate alınmasının önemine işaret etmektedir. Varol ve arkadaşları (2015), erkeklerin baba, eş, din ve topluluk önderi olarak uygulamanın sürdürülmesinde veya terk edilmesinde aktif ve pasif roller üstlenebildiklerini ortaya koymaktadır. Karar süreçlerine odaklanan araştırmalar ise uygulamanın kadınlar tarafından gerçekleştirilmesinin erkeklerin etkisiz olduğu anlamına gelmediğini ortaya koymaktadır (Alradie-Mohamed vd., 2020; Akweongo vd., 2021). Bradley ve Abdulkadir (2025), uygulamaya karşı çıkan bazı erkeklerin kadınların yaşadığı şiddetten çok, kendi cinsel doyumları ve evlilikleri üzerindeki olumsuz etkileri öne çıkardıklarını belirtmektedir. Bu araştırmalar, erkeklerin kadın sünnetinin sürdürülmesinde ve terk edilmesinde üstlendikleri rolleri görünür kılmakla birlikte, uygulamayı meşrulaştıran ve sorgulayan anlatılarda kadın bedeni ve cinselliğine ilişkin toplumsal cinsiyet kabullerinin nasıl ifade edildiği ve hangi noktalarda sorgulandığı daha ayrıntılı bir incelemeyi gerektirmektedir.

Bu çalışma, Türkiye'de yaşayan Somali, Gana, Cibuti ve Kenya uyruklu erkeklerin kadın sünnetine ilişkin anlatılarını, uygulamayı meşrulaştıran ve sorgulayan toplumsal kabuller çerçevesinde incelemektedir. Türkiye'de kadın sünnetinin yerleşik bir kültürel uygulama olmaması nedeniyle araştırma, söz konusu uygulamanın görüldüğü toplumsal çevrelerde yaşamış göçmen erkeklerin anlatılarına odaklanmaktadır. Erkeklerin uygulamayı meşrulaştırma ve sorgulama biçimleri, Bourdieu'nün (2015) eril tahakküm, sembolik şiddet ve toplumsal kabullerin doğallaştırılmasına ilişkin yaklaşımı çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu kuramsal perspektif, kadın sünnetine ilişkin anlatılarda hangi toplumsal cinsiyet normlarının meşru ve doğal kabul edildiğini, hangilerinin ise sorgulamaya açıldığını incelemeye olanak tanımaktadır.

Bu çalışma, Türkiye'de yaşayan göçmen erkeklerin kadın sünnetine ilişkin anlatılarında, uygulamanın hangi toplumsal ve kültürel gerekçelerle meşrulaştırıldığını veya sorgulandığını ve bu değerlendirmelerde kadın bedeni ile cinselliğine yönelik hangi toplumsal cinsiyet kabullerinin yeniden üretildiğini ya da tartışmaya açıldığını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda araştırmanın temel sorusu ise şu şekildedir: Türkiye'de yaşayan erkek göçmenler kadın sünnetini nasıl anlamlandırmakta, hangi

gerekçelerle meşrulaştırmakta veya sorgulamakta ve bu değerlendirmelerinde kadın bedeni ile cinselliğine ilişkin hangi toplumsal kabulleri sürdürmekte ya da tartışmaya açmaktadır?

Kadın Sünneti Bağlamında Kadın Bedeni ve Cinselliğinin Denetimi

Toplumun değerlerini, normlarını ve ortak anlam dünyasını yansıtan kültür, öğrenilen bir olgu olarak kuşaktan kuşağa aktarılan ve yeniden üretilen gelenekler aracılığıyla toplumsal düzeni şekillendirmektedir. Bu süreçte kadınlık ve erkekliğe ilişkin roller ve beklentiler toplumsal olarak öğrenilmektedir (Şahin, 2019). Bordo'nun (1997) işaret ettiği, gündelik yaşamın olağan ve normal kabul edilen düzeneklerinin en çarpıcı örneklerinden biri toplumsal yaşama yön veren geleneklerdir. Bu bağlamda kültürün toplumsal cinsiyet rollerinin inşasındaki etkisi, geleneksel uygulamalar aracılığıyla kadın bedeni üzerinde somut denetim biçimlerine dönüşebilmektedir. Böylece normlar, pratikler ve söylemler arasında süreklilik kazanan bir ilişki kurulmaktadır.

Ataerkil toplumsal yapılarda sosyalleşme süreçleri, erkek çocukların otorite ve üstünlükle, kız çocukların ise itaat ve ikincil toplumsal konumlarla ilişkilendirilen rolleri benimsemelerine zemin hazırlayabilmektedir. Bu eşitsiz ilişkilerde ayrımcılığın görünümleri ve kız çocuklarına yönelik şiddetin biçimleri ve dereceleri toplumdan topluma farklılaşabilmektedir (Ras-Work, 2006, s. 2). Bu ayrımcı yapının kadın bedeni ve cinselliği üzerindeki önemli görünümlerinden biri kadın sünnetidir. Bu uygulama, kadın bedenini biyolojik bir varlık olmanın ötesinde ahlak, namus, temizlik veya sadakat üzerinden anlamlandırılan toplumsal bir denetim alanı olarak kurabilmektedir. Kadın sünneti, yol açtığı fiziksel ve psikolojik zararların yanı sıra kadınların bedensel bütünlüğünü, cinsel özerkliğini ve yaşam olanaklarını sınırlandıran bir uygulama olarak değerlendirilmektedir (Woldenmichael, 2018, s. 297-298).

Uygulamanın bu zararlı sonuçlarına rağmen sürdürülmesi, toplumsal anlamlar ve beklentilerle desteklenen bir gelenek olarak kabul görmesiyle yakından ilişkilidir. Kadın sünneti, bazı topluluklarda geleneksel normlar ve inanç sistemleriyle bütünleşerek toplumsal kimliğin ve aidiyetin bir parçası hâline gelebilmektedir. Bu normlardan sapmalar ise toplumsal dışlanma ya da damgalanma gibi yaptırım riskleriyle ilişkilendirilebilmektedir (World Health Organization, 2008, s. 5).

Uygulamaya yüklenen bu toplumsal anlamlar, kadın bedenine yönelik farklı müdahale biçimlerinde somutlaşmaktadır. Kadın sünneti, klitoris ve/veya genital dokuların kısmen ya da tamamen çıkarılmasından infibülasyona ve genital bölgeye yönelik çeşitli zararlı müdahalelere kadar uzanan farklı biçimlerde uygulanmaktadır. Kadın sünnetinin Tip 1[3], Tip 2[4], Tip 3[5] ve Tip 4[6] olmak üzere dört temel uygulama biçimi bulunmaktadır. Bu sınıflandırma; klitoris başı ve/veya klitorisin kısmen ya da tamamen çıkarılmasından, klitoris ve küçük dudakların kesilmesine, infibülasyon yoluyla genital açıklığın tamamen daraltılması ve tıbbi amaç taşımayan delme, kesme, kazıma, dağlama gibi diğer zararlı genital işlemlere kadar farklı müdahale biçimlerini kapsamaktadır (World Health Organization, 2025). Bu uygulama, kadının cinsel hazzıyla ilişkili anatomik yapılara zarar vererek kadın cinsel arzusunun kontrol altına alınmasını amaçlamaktadır. Nitekim kadın sünneti; bekâreti koruma, evlilik öncesi cinselliği engelleme ve kadın cinsel arzusunu sınırlandırma gibi ataerkil beklentilerle iç içe geçmektedir. Bu durum, zararları bilinmesine ve mücadele çabalarına rağmen kadın bedeni üzerindeki bu denetimin nasıl olağanlaştırıldığı ve hâlâ sürdürülebildiği sorusunu gündeme getirmektedir.

[3] Tip 1: Kadın cinsel organının hassas bir parçası olan klitorisin dış ve görünen kısmının kesilmesi.
[4] Tip 2: Klitoris ile labia minoranın yani küçük dudakların da kesilerek çıkarılmasını içeren bir yöntemdir.
[5] Tip 3: Firavun sünnet olarak da bilinen en ciddi operasyondur. İdrara çıkmayı ve adet kanının geçmesini sağlayan küçük bir açıklık kalır. Bırakılan bu açıklık bazen bir kibritin ucu büyüklüğündedir.
[6] Tip 4: Tıbbi amaç gütmeksizin kadın genital bölgesine uygulanan tüm zararlı işlemleri kapsar, örneğin; delme, kesme, kazıma ve genital bölgeyi dağlama gibi (World Health Organization, 2025).

Kadın bedeni üzerindeki denetimin toplumsal olarak nasıl meşrulaştırıldığını anlamak açısından Bourdieu'nün (2015) eril tahakküm yaklaşımı önemli bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Bourdieu'ye göre eril tahakküm, sadece açık baskı ve zorlama yoluyla değil, tarihsel ve toplumsal olarak oluşturulmuş eşitsiz ilişkilerin doğal ve meşru kabul edilmesiyle de sürdürülmektedir. Bu süreçte sembolik şiddet (Bourdieu, 2015, s. 49), tahakküm ilişkilerinin gündelik yaşamın olağan kabulleri içinde yeniden üretilmesini mümkün kılarken, doxa (Bourdieu, 2015, s. 12) kavramı toplumsal normların sorgulanmaksızın doğru kabul edilmesini açıklamaktadır. Doksik deneyim ise toplumsal normların bu kabuller içinde olağan ve kendiliğinden anlaşılır biçimde yaşanmasına karşılık gelmektedir (Bourdieu, 2015, s. 21). Bu çerçevede kadın sünnetinin dini bir yükümlülük, kültürel gereklilik, temizlik ve sadakat koşulu olarak anlamlandırılması, kadın bedenine yönelik müdahalenin toplumsal normlar aracılığıyla nasıl doğallaştırılabildiğini değerlendirmek açısından önem taşımaktadır.

Bourdieu'ye göre tahakküm çoğu zaman kaba güçle değil, sembolik şiddet yoluyla işler. Sembolik şiddetin, mağdurları tarafından fark edilmesi güçtür. Genellikle tanıma ve kabullenme üzerinden işleyen yumuşak bir şiddet biçimidir (Bourdieu, 2015, s. 11). Bu nedenle tahakküm zor kullanma ve rıza ayrımıyla açıklanamaz (Bourdieu, 2015, s. 53-54). Bu çalışmada, kadın sünnetinin nasıl koruyucu ya da gerekli bir uygulama olarak algılanabildiğini açıklamak için bu kavramdan yararlanılmaktadır.

Bourdieu (2015, s. 59-61) kadınların evlilik üzerinden işleyen bir sembolik mallar ekonomisinde nesne konumuna yerleştirildiğini belirtir. Kadının şerefi bekâret ve sadakatle ilişkilendirildiğinden bu değerler korunmalıdır aksi halde kaybedilebilir, bu nedenle kadınlara kırılganlık atfedilir (Bourdieu, 2015, s. 69).

Kadın sünnetinin sürdürülmesinde geleneksel değerler, dini referanslar ve ahlaki sorumluluk söylemleri, kadın bedeni ve cinselliğine ilişkin sınırların meşrulaştırılmasında rol oynayabilmektedir. Bu süreçte erkekler, söz konusu normların yeniden üretilmesinde veya sorgulanmasında etkili olabilen toplumsal aktörler olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle çalışma, Bourdieu'nün eril tahakküm ve toplumsal kabullerin doğallaştırılmasına ilişkin yaklaşımından hareketle, erkeklerin kadın sünnetini hangi gerekçelerle meşrulaştırdıklarını veya sorguladıklarını ve bu anlatılarda kadın bedeni ve cinselliğine ilişkin hangi toplumsal cinsiyet kabullerinin öne çıktığını incelemektedir.

Yöntem

Bu araştırma, erkek göçmenlerin kadın sünnetinin meşrulaştırma veya sorgulama gerekçelerini toplumsal bağlamları içinde anlamak amacıyla nitel olarak tasarlanmıştır. Nitel araştırmaların amacı, toplumsal gerçekliği derinlemesine kavramak ve olduğu gibi betimlemektir. Böylece nitel araştırma incelenen olgunun ardındaki neden ve nasıl sorularına odaklanarak, sayısal verilerin ulaşamayacağı derinlikteki öznel deneyimlere erişme imkânı tanımaktadır (Kümbetoğlu, 2008; Creswell, 2009). Çalışma, kadın sünnetinin toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve patriyarkal iktidar ilişkileri içinde nasıl sürdürüldüğüne odaklanmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın temel amacı, kadının bedensel bütünlüğünü ve cinsel özerkliğini ihlal eden kadın sünnetinin erkek göçmenler tarafından nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymaktır. Araştırmanın problematiğine uygun olarak, bireylerin bir olguyu nasıl yorumladıklarını ve ona hangi anlamları yüklediklerini anlamaya yönelik temel nitel araştırma deseni benimsenmiştir (Merriam, 2018).

Araştırmanın Çalışma Grubu ve Sınırlılıkları

Araştırmanın çalışma grubu, beşi Somali, biri Gana, biri Kenya ve biri Cibuti uyruklu olmak üzere sekiz erkek göçmenden oluşmaktadır. Katılımcılar, amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme kullanılarak belirlenmiştir. Katılımcı seçiminde kadın sünnetinin uygulandığı toplumsal bağlamdan gelme, Türkçe anlayıp konuşabilme ve Türkiye'de en az üç yıldır yaşama ölçütleri esas alınmıştır. Türkiye'de en az üç yıldır yaşama ölçütü, katılımcıların Türkiye'deki gündelik yaşamı ve toplumsal çevreyi tanımaya yönelik belirli bir yaşam deneyimine sahip olmaları için belirlenmiştir. Türkçe bilme ölçütü ise görüşmelerin ortak bir dilde yürütülmesini sağlamıştır. Farklı ülkelerden gelen katılımcıların anlatıları, kadın sünnetine ilişkin gerekçelerin ve değerlendirmelerin çeşitliliğini incelemeye olanak sağlamıştır. Bu

çeşitlilik, uygulamanın kültürle ve dinle nasıl ilişkilendirildiğini, hangi yönlerinin gerekli veya sorunlu görüldüğünü ele almak açısından analize katkı sunmaktadır. Anlatılar, katılımcıların geldikleri çevreler dikkate alınarak, ortaklaşan ve farklılaşan anlamlar üzerinden birlikte çözümlenmiştir. Araştırmanın kapsamı, ülkeler düzeyinde bir karşılaştırmadan çok, görüşülen erkeklerin değerlendirmeleri arasındaki ilişkilere odaklanmaktadır. Bu araştırmanın bulguları, çalışma grubunun özellikleri ve veri toplama sürecinin sınırlılıkları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Sekiz erkek göçmenle gerçekleştirilen görüşmeler, kadın sünnetine ilişkin farklı anlamlandırma biçimlerinin derinlemesine incelenmesine olanak sağlamakla birlikte, katılımcıların geldikleri ülkelerdeki erkeklerin görüşlerini temsil etmemektedir. Görüşmelerin Türkçe yürütülmesi nedeniyle katılımcıların ifadelerinin doğru anlaşılabilmesi amacıyla görüşme sürecinde gerektiğinde ek ve açıklayıcı sorular yöneltilmiştir. Bununla birlikte, katılımcıların ana dilleri dışında bir dilde kendilerini ifade etmelerinin bazı kültürel anlamların aktarımını sınırlandırmış olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca araştırma, katılımcıların anlatılarına dayandığından aktarılan uygulama ve karar süreçlerinin bağımsız olarak doğrulanması mümkün olmamıştır. Türkiye'de yaşamanın katılımcıların kadın sünnetine ilişkin değerlendirmelerini nasıl etkilediği de göç öncesi ve sonrası deneyimler sistematik olarak karşılaştırılmadığından belirlenememektedir.

Katılımcıların yaşları 24–37, Türkiye'de yaşam süreleri ise 3–13 yıl arasında değişmektedir. Dört katılımcı lise, dört katılımcı lisans mezunudur; yedisi bekâr, biri evlidir. Yedi katılımcı kendini Müslüman, bir katılımcı Hristiyan olarak tanımlamaktadır.

Tablo 1. Katılımcıların sosyodemografik özellikleri

Katılımcı	Ülke	Yaş	Türkiye'de bulunma süresi	Eğitim	Medeni durum	Din
Hasan	Cibuti	25	4 yıl	Lisans	Bekâr	Müslüman
Ali	Kenya	36	10 yıl	Lisans	Bekâr	Müslüman
İsmail	Somali	26	4 yıl	Lisans	Bekâr	Müslüman
Abdulsamet	Somali	24	3 yıl	Lise	Bekâr	Müslüman
Abdurrahman	Somali	25	3 yıl	Lise	Bekâr	Müslüman
Abdullahi	Somali	37	5 yıl	Lise	Bekâr	Müslüman
Ahmed	Somali	30	13 yıl	Lisans	Bekâr	Müslüman
Daniel	Gana	28	12 yıl	Lise	Evli	Hristiyan

Katılımcı sayısı, araştırmanın amacı, araştırma sorusunun kapsamı, farklı kültürel ve dinî bağlamlardan gelen katılımcıların sunduğu bakış açılarının çeşitliliği ve görüşmelerin sağladığı anlatı derinliği dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Tematik analizde örneklem yeterliliği, temaların veya kodların doygunluğa ulaşmasından ziyade araştırmanın amacı, bağlamı ve verilerin yorumlayıcı analiz için sunduğu olanaklarla ilişkilendirilmektedir (Braun & Clarke, 2019a). Bu doğrultuda sekiz katılımcıyla gerçekleştirilen görüşmeler, kadın sünnetinin meşrulaştırılmasına ve sorgulanmasına ilişkin farklı anlamlandırma biçimlerinin incelenmesine olanak sağlamıştır. Araştırma, farklı ülkelerden gelen erkeklerin görüşlerini temsil etmeyi veya ülkeler arasında karşılaştırmalı sonuçlara ulaşmayı değil, katılımcı anlatılarında

ortaklaşan ve farklılaşan toplumsal cinsiyet kabullerini bağlamsal olarak çözümlemeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle bulgular, araştırmanın sınırlı ve amaçlı çalışma grubu çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Araştırmanın Veri Toplama ve Analiz Süreci

Veri toplama sürecinde, yarı yapılandırılmış sorularla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Derinlemesine görüşme tekniği özellikle kadın sünneti uygulaması gibi çok katmanlı ve derin konularda, katılımcının kendi dünyasını kendi kavramlarıyla ifade etmesine olanak tanıyarak, araştırmacıya uygulamanın yorumlama ve anlamlandırma biçimlerini içerden anlama fırsatı sunmaktadır. Çalışma için veri toplama öncesinde, katılımcılara araştırma ile ilgili bilgi verilmiş onayları alınmıştır. Çalışmaya katılım gönüllülük esasına göre sağlanmıştır. Görüşmeler, katılımcıların uygun gördüğü ortamlarda gerçekleştirilmiştir. 51 ile 65 dakika arası süren görüşmeler ses kaydı alınarak gerçekleştirilmiş, kayıtlar kelimesi kelimesine deşifre edilerek dijital ortama aktarılmıştır. Araştırma sürecinde katılımcıların anonimliği korunmuş ve metinde katılımcıların kendi belirledikleri takma adlar kullanılmıştır. Katılımcı ifadeleri anlamı bozmayacak biçimde, konuşma dilindeki özellikleri korunarak aktarılmıştır. Veriler Braun ve Clarke'ın (2019b) tematik analiz yaklaşımıyla çözümlenmiştir. Bu yaklaşımda temalar araştırmacının verilerle kurduğu yorumlayıcı ilişki üzerinden oluşturulur. Bu doğrultuda, analizin ilk aşamasında görüşme dökümleri birkaç kez okunmuş ve anahtar kelimeler not edilmiştir. İkinci aşamada veriler tekrarlı okumalarla satır satır kodlanmıştır. Üçüncü aşamada birbiriyle ilişkili kodlar bir araya getirilerek alt temalar oluşturulmuştur. Bir sonraki aşamada bu alt temalar ve kodlanmış verilerle görüşmelerin bütünü üzerinden okuma yaparak yeniden gözden geçirilmiştir. Böylece her temanın odak noktası belirlenmiş ve ana temalar oluşturulmuştur. Son aşamada ana temalar katılımcı alıntılarıyla birlikte analiz edilmiştir.

Araştırma Etiği

Çalışmanın etik izni Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu (Karar numarası: 5, Onay Tarihi: 20.06.2025) alınmıştır.

Bulgular

1. Kadın cinselliğinin sınırlandırılması ve korunması

Bu temada anlatılar kadın sünnetini, kadın cinselliğinin denetlenmesi ve korumasıyla ilişkilendirmektedir.

> *Zina yapmasın diye tamamen kapalı yapiyolar. Bu kadın evlendikten sonra bi ameliyat olması gerekiyor. Evlenmeden önce Etiyopya'ya ya da Somali'ye gitmesi lazım ameliyat yapması için. Etiyopya ya da Somali'den doktor getiriyolar. Ya da mesela Türkiye'ye geliyolar turist için sonra büyük hastanelere gidicekler yapıcaklar (Hasan, Cibuti).*

Hasan'ın aktarımında uygulamanın topluluk içindeki gerekçesi doğrudan kadın cinselliğinin denetimine bağlanmaktadır. Katılımcı burada genital açıklığın tamamen kapatıldığı infibülasyonu (Tip3) anlatarak, devamında da açıklığı sağlamak için evlilik öncesinde yeni bir müdahale gerektiğini belirtmektedir. Katılımcının bahsettiği bu açma işlemi, literatürde defibülasyon olarak adlandırılan, kapatılmış açıklığın cinsel birleşme için yeniden açılması sürecine karşılık gelmektedir. Johansen'in belirttiği üzere, evlilik durumunda cinsel ilişkiyi mümkün kılmak için kısmi bir açıklık oluşturulmakta; bazı durumlarda bu açıklık eşin penetrasyonu yoluyla sağlanırken, bazı durumlarda sünnetçi ya da geleneksel ebe tarafından bıçak veya jilet kullanılarak açılmaktadır. Doğum sırasında ise çocuğun geçişine imkân tanımak için açıklığın daha da genişletilmesi gerekebilmektedir (Johansen, 2017, s. 2). Bu yönüyle anlatı, kadın bedenine yönelik müdahalenin çocukluk döneminden evlilik, cinsellik ve doğum süreçlerine uzayan bir yeniden düzenlenme ve denetleme alanı olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Zinayı önleme sorumluluğu ise yalnızca kadına yüklenmektedir. Bourdieu'ye göre kadının şerefi negatiftir yani sadece korunabilir veya kaybedilebilir. Çünkü kadının erdemi bekâret ve sadakatle tanımlanır (Bourdieu, 2015, s. 69). İnfibülasyon, bu sınırın en görünür biçimlerinden biri olarak okunabilir.

> *Kültüre bağlı. Dinden bağımsız çoğu. Kenya çoğu Hristiyan'dır yapıyorlar. Koruma amaçlı. Mesela çobanlık yapıyolar ya kızı korumak için ola ki bi tecavüz uğrayacak olursa diye. Kendilerince çare olarak yapılıyor.*

> *Kısmen işe yarıyor. O bölgede bir dikiş yapıyolar tecavüz eden erkek giriş yapamaz. Tekrar o dikişin açılması lazım. Hastanede ameliyat yapıyolar. Hastaneye gidemeyen zorlama yoluyla yapıyor evlilik döneminde doğuma kadar. Olumsuz çok etkileri var tıbben var. Menstürasyon döneminde zorlama yaşıyolar. Evlilikte de zor yaşıyolar. Doğum sırasında da (Ali, Kenya)*

Katılımcının uygulamanın Hristiyan topluluklarda da görüldüğünü belirtmesi, kadın sünnetinin tek bir dini aidiyetle açıklanamayacağını göstermektedir. Uygulamayı kız çocuklarını koruma gerekçesiyle açıklaması ise dini aidiyetten farklı olarak kadın bedenine yüklenen anlamları öne çıkarmaktadır. Korunmanın kız çocuğunun bedenine müdahale yoluyla sağlanabileceği düşüncesi, uygulamanın kadın bedenini korunması, kadın cinselliğini ise denetlenmesi gereken bir alan olarak konumlandıran toplumsal cinsiyet beklentileriyle ilişkisini görünür kılmaktadır. Bourdieu'ye göre kadınlar, şerefin kırılganlığını bedenlerinde taşıdıkları için her an saldırıya açık görülürler (Bourdieu, 2015, s. 69). Bu bakış açısı, korumanın neden failin davranışını kontrol etmeye değil de kadının bedenine yöneldiğini açıklamaktadır. Hasan'ın aktardığı gerekçe, kadının evlilik öncesi cinsel ilişki yaşamasını engellemeye dayanırken Ali'nin anlatısında kadının iradesi dışında gerçekleşen cinsel saldırıdan korunması öne çıkmaktadır. Dolayısıyla ilkinde kadın cinselliğine ilişkin ahlaki bir sınır, ikincisinde ise kadının kendi iradesinden bağımsız olarak dışardan yönelecek bir cinsel saldırı tehdidi söz konusudur. Her iki durumda da kadın edilgen ve korunması gereken olarak konumlandırılmıştır.

Ali'nin kadın sünnetine ilişkin değerlendirmesi, bekâret konusundaki beklentileriyle birlikte ele alındığında, uygulamaya yönelik itirazının sınırları daha açık görülmektedir:

> *Bekaret önemlidir. Evlilikte önemli. Eğer evlilik öncesinde ilişkiye girmemesi açısından önemlidir. Yani sadakatten temiz olması gerekli. Eğer evlilik yapmadıysa doğal olarak öyle kalması gerekir. Dinden ziyade kültürel bişeydir (Ali, Kenya)*

Ali bir önceki anlatısında uygulamanın adet, evlilik ve doğum süreçlerinde yol açtığı zararları sıralamakta buna karşın bekâreti korunması gereken bir değer olarak tanımlamaktadır. Katılımcı uygulamanın yol açtığı zararlara ilişkin değerlendirmesine rağmen, bekaret ve sadakatin korunması beklentisini sürdürmektedir. Bu beklenti, kadını bekaret ve sadakatle tanımlayan eril tahakkümün açık bir yansımasıdır (Bourdieu, 2015). Burada bekaret normu, kültürle açıklanmakta ve "doğal olarak" uyulması gereken bir zorunluluk gibi sunulmaktadır. Bu durum, Bourdieu'nün kültürel olanın doğal bir zorunluluğa dönüştürülmesine ilişkin tespitine işaret etmektedir (Bourdieu, 2015, s. 12).

Bu anlatılar, kadın sünnetine yönelik müdahalenin farklı gerekçelerle savunulabildiğini, ancak bu gerekçelerin kadın bedenini denetlenmesi veya korunması gereken bir alan olarak konumlandırmada ortaklaştığını göstermektedir.

2. Kültürel ve dini meşruiyetin kurulması ve sorgulanması

> *Hepsi zaten sünnet olmak gerekiyor, olmayan görmedim, duymadım. Vallahi kultur bu olması gerekiyor. Sikinti olmaz. Çok değil az kesiyorlar. Zarar gördü biri ben görmedim daha. Zarar görmek için bi açıklama ya da bişey görürsem ben kendimi kesinlikle onları yapmak için düşünmem (Abdurrahman, Somali).*

Abdurrahman'ın anlatısında uygulamanın yaygınlığı ile gerekliliği birbirini destekleyen gerekçeler olarak kullanılmaktadır. "Sikinti olmaz. Çok değil az kesiyorlar" ifadesiyle katılımcı, infibülasyona kıyasla hafif sayılan Tip 1 kesme biçiminden bahsetmektedir. Literatür de bununla paralel biçimde Somali'de erkeklerin, sağlığa zararı olmadığına inandıkları bu görece hafif biçimi desteklediklerini ortaya koymaktadır (Varol vd., 2015, s. 11). Ancak Dünya Sağlık Örgütü, hafif biçimler dâhil kadın sünnetinin bütün türlerini zararlı kabul etmektedir (World Health Organization, 2025). Bu nedenle uygulamanın hangi türü olursa olsun azımsamak, olası zararlarını görünmez kılmaktadır. Katılımcının kültürel gereklilik vurgusu ise sünnet uygulamasını, bedensel ve ruhsal sonuçlarından bağımsızlaştırarak

meşrulaştırmaktadır. Böylece kadın bedenine yönelik müdahale, şiddet ya da hak ihlali olarak değil, kültürel düzene uyumun olağan bir parçası olarak sunulmaktadır. "Olmayan görmedim, duymadım" ifadesi, katılımcının uygulamaya ilişkin deneyiminin doksik (Bourdieu, 2015, s. 21) bir nitelik taşıdığını göstermektedir yani katılımcı için kadın sünnetinin olmadığı bir dünya hiç deneyimlenmemiştir.

Abdurrahman'ın uygulamanın yaygınlığı üzerinden kurduğu gereklilik düşüncesi, Abdullahi'nin Türkiye'ye ilişkin: "Burda yaşiyor yani sıkıntı olmaz burda yapar Turkiye kultur yanı sorun yok, Somali Turkiye ayni" İfadeleriyle birlikte değerlendirildiğinde doksik deneyim daha açıklayıcı olmaktadır. Görüşme sırasında Türkiye'de kadın sünnetinin yerleşik ve yaygın bir kültürel uygulama olmadığı bildirildiğinde katılımcı şaşkınlık yaşamış ve şaşkınlığını şu sorularla dile getirmiştir:

> *Valla mı? Yapmas mı yani. Kadınlar yapmicaklar mı Turkiye kadın? (Abdullahi, Somali).*

Katılımcı, kendi toplumunda var olan bir uygulamanın başka bir toplumda uygulanmamasını beklenmedik bir durum olarak karşılamaktadır. Abdullahi'nin "Somali Türkiye aynı" ifadesi, kendi çevresinde alışılmış olan uygulamayı kültürel ve dini bakımdan benzer gördüğü yeni ülkede de beklediğini göstermektedir. Doksik deneyim, kadın sünnetini bu benzerliğin doğal bir parçası saymasında görünür olmaktadır.

> *Normal olarak kabul edersen direnemezsin zaten, bunu iyi kabul edersin. Ama direnenler var. Kırsal bir bölgede yaşıyorsan, zaten genelde küçük yaşta yapılıyor direnme şansın yok. Bir de genelde kabul etmiş bir şekilde annen yapmış baban yapmış kabul etmiş bi şekilde yaptırılıyor öyle buyuyor. Annesi babası neden yapıyor sevmedikleri için mi? Yok. İyi olduğunu kabul ettikleri için. Bu şekilde aşılanmış oldukları için ama kotu bişey. İnsanlar genelde kırsal bölgelerde yaşadıkları için yazılı olmayan kurallar herkes uyguluyor (Ahmed, Somali).*

Ahmed'in anlatısı ailelerin kız çocukları için neyin iyi olduğuna ilişkin değerlendirmelerinin uygulamanın sürdürülmesinde belirleyici olabildiğini ortaya koymaktadır. Sünnet pratiği, kız çocuğunu "düzgün" biçimde yetiştirmenin bir koşulu olarak kabul edilebilmektedir (World Health Organization, 2019). Bu açıdan uygulamanın normalleştirilmesi, ailelerin onu çocuğun yararına bir müdahale olarak görmesiyle pekişmektedir. Ahmed'in "aşılanmış" ifadesi ve uygulamanın "direnme şansı" olmayan küçük yaşlarda yapıldığını vurgulaması, içinde büyüdükleri düzenden edindikleri ve sorgulamadan sürdürdükleri yatkınlıklar, yani habitus (Bourdieu, 2015) aracılığıyla sürdüğüne işaret etmektedir. Ailelerin uygulamayı kız çocuklarının yararına bir müdahale olarak değerlendirmesi, fiziksel şiddetin toplumsal olarak meşrulaştırılmasında sembolik şiddetin (Bourdieu, 2015) nasıl işleyebildiğini göstermektedir. Bu bağlamda sembolik şiddet, bedensel müdahalenin zorlayıcı niteliğini ortadan kaldıran değil, müdahaleyi doğal ve gerekli gösteren toplumsal kabullerin yeniden üretimini açıklayan bir kavram olarak kullanılmaktadır. UNICEF'in zararlı uygulamaların terk edilmesine ilişkin çalışmasında ailelerin kadın sünnetini terk etmek istememelerinin nedeninin çocukları için en iyisinin bu olduğuna inanmaları olduğu vurgulanmaktadır. Aynı çalışmaya göre bir toplulukta mevcut varsayıma bir alternatif mümkün hâle geldiğinde ve insanlar uygulamayı birlikte bırakmanın daha iyi olacağını fark ettiğinde, toplulukları uygulamayı terk etmeye yöneltebilmektedir. Bu kolektif terk etme eğilimi yine çocukları için en iyisini isteme niyeti olarak okunabilir (Dagne, 2010). Başka bir deyişle aileler uygulamayı sürdürürken de bırakırken de aynı kaygıyla hareket etmektedirler. Değişen şey değerin kendisi değil, o değerin nasıl karşılanacağına dair toplumsal kabuldür.

> *Gerekli bence biz muslumandır ya mesela namaz kılıyoruz yani kurban kesiyoruz sünnet lazım. Temizlik için lazım sünnet yoksa temiz yok. Benim çucuk olcak vallahi ben izin veririm yani. Somali kristiyan yok %100 musliman o yüzden gerekli (Abdullahi, Somali).*

Kadın sünneti dinler tarafından açıkça emredilmemesine rağmen, uygulamanın en güçlü meşruiyet alanlarından birinin din olduğu görülmektedir (Seymen Çakar, 2021, s. 373). Uygulamanın dini bir zorunluluk gibi sunulması, topluluk içinde meşru kabul edilmesini kolaylaştırmaktadır (World Health Organization, 2025). Abdullahi, kadın sünnetini namaz ve kurban gibi dini pratiklerle birlikte anarak

uygulamanın gerekliliğini Müslüman kimliği üzerinden açıklamaktadır. Bu alıntı, pratiği geleneksel statüsünden çıkararak ilahi bir zorunluluk gibi kurmakta ve sorgulanmasını güçleştirmektedir. Dolayısıyla sünnete karşı çıkmak, bu anlatı içinde sadece bir uygulamaya itiraz etmek değil, dini kimlik ve aidiyetle ilişkilendirilen bir norma karşı çıkmak anlamına gelebilmektedir. Bu durum, Foucault'nun söylem ve iktidar yaklaşımı (1987) açısından değerlendirildiğinde; uygulamanın fiziksel bir müdahaleden ibaret olmadığını, hangi bedenin temiz ve makbul sayılacağını belirleyen bir hakikat rejimi içinde anlam kazandığını göstermektedir. Buradaki "temiz" nitelemesi fiziksel hijyene değil, sünnetli kadın bedenini cinsel olarak denetlenmiş, ahlaki açıdan arındırılmış ve toplumsal olarak kabul edilebilir bir beden olarak kodlayan bir anlayışa işaret etmektedir. Kurgulanan bu hakikat rejiminde; "temiz", nitelemesi, sünnetsiz kadın bedenini kusurlu ve müdahaleye açık bir alan olarak konumlandırırken, sünnetli bedeni dini, kültürel ve ahlaki normlara uygun hâle getirilmiş bir beden olarak konumlandırmaktadır. Bu ayrım, kız çocuklarının bedenine kutsal sayılan sınırlar çizen toplumsallaşma biçimlerinin bir örneği olarak okunabilir (Bourdieu, 2015). Bu nedenle kadın sünneti, kadın cinselliğinin, hazzının ve bedensel özerkliğinin denetlenmesiyle yakından ilişkilidir.

Katılımcı anlatıları din ve kültürün, sadece meşrulaştırma dayanağı olmadığını, aynı zamanda bir sorgulama alanı olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu durum, uygulamanın aynı dini çerçeve içinde hem savunulup hem sorgulanabildiğini göstermektedir. Bazı katılımcı anlatıları kadın sünnetinin dini zorunluluk olarak kurulmasına itiraz etmekte ve sorgulamaktadır. Aşağıdaki anlatılar, bu tartışmanın yönlerini göstermektedir.

Ahmed, uygulamayı kültür ile gerekçelendirmekte ve dini niteliğini sonradan kazanılmış bir meşrulaştırma olarak açıklamaktadır. Abdulsamet ise itirazını yine dini referanslarla temellendirmektedir.

> *Kadın sünneti bildiğim kadarıyla çok yapılıyor bizim bölgemizde. Eritre'de çok yapıyorlar, Etiyopya'da var. Kotu şekilde sünnet yapıyorlar çok kotu. Bu da geleneksel bir şey! İnsanlar bu şekilde inandıkları için. Dinileştirilmiş kultur var. Din sanıyorlar ama temeli İslam dinine dayalı değil (Ahmed, Somali).*

Bu anlatı, kadın bedeni üzerindeki müdahalenin dini referanslarla desteklenen kültürel kabullerle ilişkili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu bakış açısı, kadın sünnetini meşrulaştıran dini söylemin topluluk içinden sorgulanabildiğini ortaya koyarak uygulamanın değişmez ilahi bir emir kabulünü reddetmektedir.

> *Din hocaları bazen kadın sünnet yapmadıktan sonra bişey olmaz dinen sakıncası yok diyolar. Bazen de gerekli diyorlar. Mezhep farklı; birisi diyor ki abdest alırken çorabın içinde su yaptıktan sonra olur, birisi diyor olmuyo. Herkesin yorumu başka bu sebepten ben kadın sünneti gerekli gormuyorum. Peygamberimiz Muhammed biri olur biri olmaz dediği zaman o şeyleri bırakın daha iyi, iki kişi farklı duşunurse o sey olmasın diyor. Ben de kadın sünneti olmasın diyorum (Abdulsamet, Somali).*

Bu anlatı, uygulamanın dini meşruiyetinin topluluk içinden de tartışılabildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Katılımcı, dini yorum farklılıklarından yola çıkarak kadın sünnetini mutlak dini bir zorunluluktan tartışılabilir bir düzleme yerleştirmektedir. Böylece kadın bedeni üzerinde kurulan denetim, ilahi bir emir olmaktan ziyade dini yorum farklılıklarından yola çıkan bir akıl yürütmeyle uygulamanın gerekliliğini sorgulamaktadır.

> *Kadınları kesiyolar ya kultur için yapıyolar. Dini olabilir biz Müslümanız yani sünnet diyolar da sünnet diil bu (Hasan, Cibuti).*

Ahmed ve Abdulsamet'in kadın sünnetine ilişkin dini meşruiyetin tartışmalı olduğuna dair ifadeleriyle paralel olarak Hasan'ın anlatısı da kültürel kabullerin homojen olmadığını ve dini söylemin topluluk içinden de sorgulanabildiğini ortaya koyması açısından önemlidir. Bu karşıt söylemler kadın sünnetinin,

değişmez ilahi bir emir olmaktan çok, kültürel pratiklerin din diliyle güçlendirilmesi yoluyla sürdürülen bir denetim biçimi olduğunu görünür kılmaktadır.

> *Bence gerekli değil bazıları dini temel diyor ama bir araştırma yaparsan dini temelin olmadığını görürsün (Ali, Kenya).*

Ali'nin anlatısı, kadın sünnetinin dini dayanağının topluluk içinden reddedilebildiğini göstermesi bakımından Ahmed, Abdulsamet ve Hasan'ın anlatılarıyla aynı karşı-anlatı hattında yer almaktadır. Katılımcının "bir araştırma yaparsan" ifadesi, uygulamayı kutsal buyruk statüsünden çıkararak doğrulanabilir bilgi alanına taşımaktadır. Böylece dini yorumların aslında sorgulanabilen bir kültürel kurgu olduğunu görünür kılmaktadır.

3. Uygulayıcılar ve Karar Alıcılar

> *Ben oldu uç ay sonra anne hastaneye götürmüş sünnet yapti. Somali'de erkek 2-3 ay sünnet yapiyor, kız 4 yaşında 5 yaşında. Doktor yok kadinlar kesiyor dikiyor (Abdullahi, Somali).*

> *Bizi direkt hastanede kesiyorlar. Kadınları evde yapiyolar hastanede diil. "Dipo" diyorlar yani Gana dilde soyluyolar. Hem de bi tören gibi yapiyolar (Daniel, Gana).*

> *Kim yapiyor teyzeler yapiyor (Hasan,Cibuti).*

Katılımcıların anlatılarında kadın sünnetine ilişkin süreç kadınlar (anneler, nineler ve teyzeler) arasında yürümektedir ve genellikle bebeklikten daha ileri yaşlarda, sağlık profesyoneli olmayan kadınlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Oysa erkek sünnetinin, daha bebeklik çağında uzman kişiler tarafından ve hastanede gerçekleştirildiği aktarılmaktadır. Bu farklılıklar, erkeklerin kadın sünnetini kadınlar arasında süren bir gelenek olarak görmesine neden olmaktadır. Alradie-Mohamed ve arkadaşlarına (2020, s. 18) göre bazı topluluklarda konunun hassasiyeti nedeniyle kadın sünneti karşı cinsle konuşulmamakta, bu nedenle uygulama kadınlar arasında yürütülmektedir. Daniel'in sünneti "Dipo"[7] adıyla anılan törensel geçiş pratiğiyle birlikte aktarması ise, uygulamanın sadece bedene yönelik fiziksel bir müdahale değil, aynı zamanda aidiyet, gelenek ve kadınlığa geçişle ilişkilendirilen bir ritüel olarak kurgulandığını göstermektedir. Bu bağlamda kadın sünneti, kız çocuğunun bedenini belirli kültürel ve toplumsal normlara uygun hâle getiren bir denetim pratiği olarak anlam kazanmaktadır. Foucault'nun (2012) bedenin iktidarın hem nesnesi hem de hedefi hâline geldiğine ilişkin yaklaşımıyla düşünüldüğünde, bu müdahalenin kadın bedeninin hem fiziksel hem de toplumsal olarak biçimlendirilmesine hizmet eden disiplinci bir işleyiş içinde olduğu değerlendirilebilir.

> *Onu yapanlar da genelde kadınlardır. Açık söylemem gerekirse erkekler bunu istemiyor. Geleneği devam ettirmek için annesi ve nineleri yapıyor erkekler bu şeylere müdahale etmezler. Buna karşı çıkan aslında erkeklerdir (Ali, Kenya).*

Bu anlatıda, uygulamanın sürdürülmesi kadınlarla ilişkilendirilirken erkekler uygulamaya karşı çıkan kişiler olarak konumlandırılmaktadır. Uygulamanın kadınlar tarafından yürütülmesi, onu gerekli kılan beklentilerin ataerkil ilişkilerden bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir. Uygulamanın kadınlar arasında gerçekleşmesi ataerkil düzenin dışında işleyen kadın merkezli bir gelenek izlenimi verse de kadınların uygulamanın gerçekleştirilmesindeki görünür rolleri toplumsal cinsiyet ilişkilerinden bağımsız değerlendirilemez. Anneler ve nineler tarafından sürdürülen uygulama, kız çocuklarının evlenebilirliği, bekâret ve aile itibarı gibi ataerkil beklentilerin yeniden üretimiyle ilişkili olabilir (Bourdieu, 2015). Araştırmalar da erkeklerin aktif veya pasif biçimde uygulamanın sürdürülmesinde belirleyici rol oynadıklarını belirtmektedir (Varol vd., 2015, s. 11). Kadın sünnetine ilişkin karar süreçlerini inceleyen bir araştırmaya göre uygulamayı çoğunlukla kadınlar gerçekleştirmekte ve gündeme getirmektedir. Ancak

[7] Dipo, Gana'daki Krobo toplulukları arasında kız çocuklarının çocukluktan toplumsal olarak tanınan kadınlığa geçişini simgeleyen bir ergenlik/geçiş ritüeli olarak tanımlanmaktadır. Literatürde bu ritüel bekaret, cinsel ahlak, evliliğe hazırlık ve toplumsal kabul normlarıyla ilişkilendirilmektedir (Abbey & Nasidi, 2023)

araştırma, erkeklerin sürece görünür biçimde katılmamasının etkisiz oldukları anlamına gelmediğini, aksine pasif tutumlarının onay vermek anlamına geldiğini vurgulamaktadır (Alradie-Mohamed vd., 2020, s. 2). Yapılan bir başka araştırmada da erkekler uygulamayı "kadın işi" olarak tanımladıkları ancak kızlarının sünnet edilmesine izin verenlerin aslında babalar olduğu belirtilmektedir (Akweongo vd., 2021). Bu bulgular, uygulamayı kadınların yürütmesinin erkeklerin karar sürecinin dışında kaldığı anlamına gelmediğini göstermektedir. Ali'nin ifadesi, uygulamanın sürdürülmesindeki sorumluluğu kadınlara yükleyerek erkekleri bu sürecin dışında konumlandıran bir yorumlama biçimini yansıtmaktadır. Bununla birlikte karar süreçlerine ilişkin araştırmalar, erkeklerin görünür biçimde uygulayıcı olmamalarının, uygulamanın sürdürülmesinde etkisiz oldukları anlamına gelmediğini ortaya koymaktadır (Ajaegbu, 2024; Gibson, Gurmu, Rueda, & Scott, 2018).

4. Zarar, Hak ve Erkeklik Ekseninde Kadın sünneti

> *Çok kesiyorlar sonra dikiyorlar. Kiz buyuklenmiş adet geldi çok zor, mesela evlenmek için, hamile çok zor. Çok kadın yani şikâyet getirmişler 'social medya', 'twiteer', kadinlar university gittiler, oralara konuşuyorlar; bu kız hakkı değil, bu kız yaralanıyor, engelli olacak… (Abdullahi, Somali).*

> *Türkiye de yaptırmıyorlardır. Burda herhalde suçtur. Bunu inanıyorsan bile yapamaz, yapması zor, nerde yapabilir. Somali'ye götürüp bunu bazen bu şekilde inanıp yapmaya çalışanlar olabilir ama bir suçtur. Bir şiddettir […] Küçük bir yaşta yapılırsa travmatik olur. Bu her şeyini etkiler; travma aldığı için insanı sevemez, sevmeye korkar belki (Ahmed, Somali).*

Abdullahi ve Ahmed'in anlatılarında kadın sünnetinin sonuçları farklı yönleriyle ele alınmaktadır. Abdullahi uygulamanın menstrüasyon, evlilik ve hamilelik süreçlerinde yol açtığı güçlüklerden bahsederken, kadın sünnetine yönelik hak ihlali vurgusunu ve itirazları kadınların sesiyle aktarmaktadır. Abdullahi'nin anlatısında "bu kız hakkı değil" diyenler, çeşitli sosyal medya platformlarından seslerini duyuran kadınlardır. Abdullahi'nin kadınların sesinden aktardığı bu itiraz, uygulamaya ilişkin doxa'nın (Bourdieu, 2015) kırılmaya başladığına işaret eden bir gelişme olarak okunabilir. Ancak katılımcının daha önce kendi çocuğunun sünnet edilmesine izin vereceğini belirtmesi, kadınların itirazlarını aktarmasının bu görüşleri benimsediği anlamına gelmediğini göstermektedir. Bu farklılık, kadın sünnetinin zararlarına ve hak ihlali boyutuna ilişkin farkındalık ile uygulamayı meşru gören kültürel kabullerin aynı anlatılarda bir arada bulunabildiğine işaret etmektedir. Ahmed ise uygulamayı suç, şiddet ve travma kavramlarıyla tanımlamaktadır. Uygulamanın beden ve ruh sağlığı üzerindeki yıkıcı etkilerinin kültür içinden gelen erkek özneler tarafından ifade edilmesi, kadın sünnetinin hak ve şiddet kavramları üzerinden de değerlendirilebildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ahmed'in "inanıyorsan bile yapamaz" sözü ise ayrıca dikkat çekicidir: Katılımcıya göre uygulamaya ilişkin inanç sürse bile, Türkiye'deki hukuki çerçeve onun yapılmasını engellemektedir. Ahmed'in anlatısı ise, yatkınlıklar değişmese bile yani uygulanması gerektiğine duyulan inanç sürse bile nesnel koşullardaki değişimin uygulamanın gerçekleştirilmesini sınırlandırabileceğine işaret etmektedir.

> *Kızlar sünnetlik oluyolar bazen istemeden zorlanıyor. Erkeklerin gücü fazla olduğu bir ülkedeyiz herşey yaptırabilirler, kız ailesi altında yaşamali kendi kendine yaşayamaz orda. Amacı kadınlara orda bir söz olmadığı için hakları bulunmadığı için. Hem dini hem kultur olarak. Kiz daha fazla şey yapmasın diye eğer oyle yapılmasa şöyle düşünüyolar kendileri bu kiz ilerde büyüyünce kendi isteğiyle herşey yapabilir o yüzden baştan hukmediyolar (İsmail, Somali).*

Bu anlatı, zarar ve travma vurgusunun ötesine geçerek uygulamayı doğrudan eril iktidar yapısıyla ilişkilendirmesi bakımından ayırt edicidir. Katılımcı, kadın sünnetini eril tahakkümün bir görünümü olarak değerlendirerek, kız çocuklarının ileride kendi cinsellikleri üzerinde söz sahibi olmalarını sınırlandırmaya ve kadın cinselliğini denetim altında tutmaya yönelik bir uygulama olarak açıklamaktadır.

Böylece kadın sünnetini kadınların karar alma ve söz söyleme imkânlarının sınırlandığı, erkek egemenliğinin belirleyici olduğu bir toplumsal düzenin ürünü olarak açıklamaktadır. Din ve kültürü ise bu düzenin meşrulaştırıcı araçları olarak konumlandırmaktadır. "Kız ailesi altında yaşamalı, kendi kendine yaşayamaz" ifadesi de kadının, hanede özne değil sembolik sermayenin (Bourdieu, 2015) taşıyıcısı olarak konumlandığını göstermektedir. Katılımcı, kadın sünnetini erkeklerin kadınların gelecekteki davranışları üzerinde denetim kurmasının bir aracı olarak açıklayarak bu tahakküm ilişkisini eleştiriye açması açısından önemlidir.

> *Erkekler bundan memnun değiliz. Çok kotu kesiyolar. Kadın büyüyünce kendini hissedemiyor ilişkide. Kadın öyle bakıyor ilişki sadece bir tarafta oluyor. Bazen isteksiz oluyor ilerde evlenemiyor. Evlendiği zaman da bişey hissedemediği zamanda ilişkiye giremediği için kendisi zevk almadığı için ya o adamla anlaşamıyor ya da o adam belki ikici kez üçüncü kez evlenebilir (İsmail, Somali)*

Aynı katılımcının bu anlatısında ise uygulamanın zararlı sonuçları, kadının bedensel bütünlüğü ve cinsel özerkliği üzerinden değil, erkeğin cinsel hazzı üzerinden ve büyük ölçüde erkek merkezli bir sorun olarak sunulmaktadır. İsmail'in iki anlatısı birlikte değerlendirildiğinde, katılımcının ataerkil düzeni yapısal düzeyde eleştirebildiği, ancak kendi bakışında erkek merkezli bir çerçeveyi sürdürebildiği görülmektedir. Bradley ve Abdulkadir (2025), bazı erkeklerin kadın sünnetine karşı çıkmalarını erkeğin cinsel tatmini üzerinden gerekçelendirdiğini ve uygulamaya karşı çıkan erkeklerin her zaman toplumsal cinsiyet eşitliği kaygısıyla hareket etmediğini vurgulamaktadır. İsmail de bu benzer bir örüntüde hareket etmektedir; İsmail uygulamaya karşı çıkmaktadır; ancak uygulamayı eril iktidar ilişkileriyle açıklayan eleştirel yaklaşımına rağmen, cinsel sonuçlara ilişkin itirazını kadının uğradığı hak ihlalinden çok, evlilikte erkeğin yaşadığı cinsel tatminsizlik üzerinden kurmaktadır. Bu durum, aynı katılımcının anlatılarında farklı ve kısmen çelişen toplumsal cinsiyet kabullerinin bir arada bulunabildiğini göstermektedir. Katılımcıya göre sünnetin kadının cinsel yaşamı üzerindeki etkileri evlilikte uyumsuzluğa yol açmakta ve erkeğin yeniden evlenmesini anlaşılır kılmaktadır. "Erkekler bundan memnun değiliz" ifadesi, Bourdieu'nun (2015) öne sürdüğü gibi erkeklerin de egemen konumlarını sürdüren düzenin mağduru olabildiğini göstermektedir. Ancak İsmail'in anlatısında erkeğin ödediği bu bedel, kadının yaşadığı kayıptan daha belirleyici bir yer tutmaktadır. Burada uygulamanın kadın için ne anlama geldiğinden çok, evliliğe ve erkeğe ne kaybettirdiği öne çıkmaktadır.

> *Çok güzel yapmıyolar bi de tehlikedir öyle yaptığı zaman bazen kız ölüyo. Kan çıkıyor [menstruasyon]çok zor yani. Tamamen dikiyolar. Çok zararlı bi ameliyattır. Bunu yapanlar biraz geri kalıyorlar kafaları. Hala bunu olmasını savunanlar var. Valla Türkiye'ye geldim yavaş yavaş öğrendim, bunları yapanlar insan hayatıyla oynuyolar (Hasan, Cibuti).*

Katılımcının beden üzerindeki yıkıcı etkilerini vurgulaması uygulamanın, kadın bedeni üzerinde ağır ve telafisi mümkün olmayan sonuçlar doğurabilen bir şiddet biçimi olarak tanımlanabildiğine işaret etmektedir. Hasan, "Türkiye'ye geldim, yavaş yavaş öğrendim" sözleriyle uygulamanın zararlarına ilişkin öğrenme sürecini Türkiye'ye gelişinden sonraki dönemle ilişkilendirmektedir. Bu açıklama, göç sonrasında edinilen bilgilerin katılımcının kadın sünnetine yönelik değerlendirmesinde taşıdığı önemi ortaya koymaktadır. Mackie ve LeJeune'nin (2009, s. 15) öne sürdüğü gibi uygulamanın yaygın olmadığı bir toplumda yaşamanın, katılımcıya uygulamayı ve sonuçlarını yeniden düşünme imkânı, karşılaştırma ve öğrenme olanağı sunmuş olabilir. Katılımcının anlatısında kadın sünnetine ilişkin yaklaşımındaki değişim, Hasan'ın yaşadığı koşulların değişmesiyle birlikte başlamaktadır. Hasan'ın "bunları yapanlar insan hayatıyla oynuyorlar" ifadesi, doksik deneyimde olağan sayılan müdahalenin açıkça sorgulandığını göstermektedir. Katılımcı, uygulamanın sürdürülmesini eleştirerek kız çocuğunun bedenine müdahale edilmesini zararlı sonuçları üzerinden değerlendirmektedir.

Sonuç ve Tartışma

Bu araştırma, Türkiye'de yaşayan erkek göçmenlerin kadın sünnetini meşrulaştırma ve sorgulama biçimlerini, kadın bedeni ve cinselliğine ilişkin beklentileriyle birlikte incelemiştir. Bulgular, katılımcıların

uygulama karşısındaki konumlarının sadece destek veya sadece karşıtlık biçiminde tek yönlü bir anlamlandırmaya indirgenemeyeceğini göstermektedir. Uygulamanın zararlı sonuçlarına yönelik farkındalığın olması, kültürel ve dini gerekliliğinin savunulması veya sorgulanması ve kadın cinselliğine ilişkin beklentilerin korunması, anlatılarda farklı biçimlerde bir araya gelmektedir. Bu nedenle erkeklerin tutumlarını anlamak, uygulamayı onaylayıp onaylamadıklarının yanında, değerlendirmelerini hangi gerekçelere dayandırdıklarını da ele almayı gerektirmektedir. Bu sonuç, erkeklerin uygulamanın sürdürülmesinde veya terk edilmesinde farklı roller üstlenebildiğini gösteren araştırmalarla örtüşmektedir (Varol vd., 2015).

Kadın sünnetinin cinselliği sınırlandırma ve korunma gerekçeleriyle açıklanmasında ortak nokta, kadın bedeninin toplumsal beklentilere uygun hâle getirilmesidir. Evlilik öncesinde cinsel ilişkiyi engellemek için bedenin mühürlenmesi, evlilikte cinsel ilişkiyi mümkün kılmak üzere yeniden açılması, birbirine karşıt görünen müdahalelerin aynı denetim anlayışı içinde anlam kazandığını göstermektedir. Kadının kendi iradesiyle yaşayabileceği cinselliğin sınırlandırılması ile iradesi dışında gerçekleşebilecek bir cinsel saldırıdan korunması farklı gerekçelere dayansa da her iki durumda çözüm kadın bedenine müdahalede aranmaktadır. Böylece koruma, kadınların ve kız çocuklarının bedenlerinin çeşitli müdahalelerle değiştirilmesini gerekli gösteren bir gerekçeye dönüşmektedir. Bourdieu'nün (2015) kadınların toplumsal değerinin bekâret ve sadakatle ilişkilendirilmesine yönelik çözümlemesi, bu müdahalelerin neden koruyucu ve gerekli kabul edilebildiğini anlamaya yardımcı olmaktadır. Johansen'in (2017) bekâret, erkeklik ve cinsel hazza yüklenen anlamların defibülasyona ilişkin değerlendirmelerde etkili olduğunu gösteren bulguları da bu ilişkiyi desteklemektedir. Bu çerçevede kapatma ve açma işlemleri, kadın cinselliğinin hangi koşullarda engelleneceğini ve hangi koşullarda kabul göreceğini belirleyen evlilik ve cinsellik beklentileriyle birlikte değerlendirilmelidir.

Uygulamaya yönelik itirazlar, kadın cinselliğinin denetlenmesini gerekli kılan ataerkil beklentilerin de sorgulandığı anlamına gelmemektedir. Bradley ve Abdulkadir (2025), uygulamaya karşı çıkan bazı erkeklerin değerlendirmelerinde cinsel doyum ve evlilik beklentilerinin belirleyici olabildiğini göstermektedir. Berg ve Denison'a (2013) göre ise cinsellik, uygulamayı hem sürdüren hem de zayıflatan bir etkendir. Bu çalışmada da cinsellik uygulamaya itirazın bir gerekçesi olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak itirazın gerekçesi literatürden ayrışmaktadır; Berg ve Denison'ın (2013, s. 851) araştırmasında erkekler eşlerinin yaşadığı acıdan kaygı duyarken, bu çalışmada itiraz daha çok erkeğin cinsel hazzına dayanmaktadır. Berg ve Denison (2013) erkeklerin sünnet uygulamasına asıl ilgisinin şerefin ve ahlakın korunması olduğunu belirtmektedir. Bu bulguyla benzer biçimde araştırma bulguları kadının aile şerefinin taşıyıcısı olarak görülmesine yönelik ataerkil beklentinin uygulamaya itiraz edildiğinde bile sürebildiğini göstermektedir. Böylece müdahale eleştirilirken kadın cinselliğini sınırlandıran beklentiler geçerliliğini sürdürebilmektedir. Katılımcıların uygulamaya yönelik itirazları, sağlık zararları, hak ihlali ve şiddet, dinî zorunluluğun sorgulanması ve erkeklerin cinsel tatmini gibi farklı gerekçelere dayanmaktadır. Bu gerekçeler, kadınların bedensel özerkliğini ve haklarını merkeze alma bakımından aynı toplumsal cinsiyet yaklaşımını yansıtmamaktadır. Bu nedenle eleştirinin varlığı kadar, hangi kabulleri sorgulamaya açtığı ve hangilerini tartışma dışında bıraktığı da önem taşımaktadır.

Uygulamanın kültürel gereklilik, aidiyet ve çocukların iyiliği üzerinden gerekçelendirilmesi, sürdürülmesinde toplumsal normların önemini göstermektedir. Mackie ve LeJeune'nin (2009) toplumsal beklentilere ilişkin değerlendirmeleri, ailelerin kararlarını çevrelerinde kabul gören davranışlarla ilişkili biçimde ele almaktadır. Türkiye'de yapılan bir araştırmada da kadın sünnetinin kültürel kimlik ve toplumsal kabul ile ilişkisi ortaya konulmuştur (Yıldırım, 2021). Mevcut bulgularda uygulamanın yaygınlığı, gerekli görülmesine dayanak oluşturmaktadır. Çevrede herkesin uyguladığı bir pratiğin yapılması gereken bir şey olarak kabul edilmesi, doksik deneyimin bu anlatılardaki görünümüdür. Şöyle ki, kadın sünneti, içinde yaşanılan düzenin alışılmış ve kendiliğinden anlaşılır bir parçası olarak

değerlendirilmektedir (Bourdieu, 2015). Bu olağanlık, ailelerin müdahaleyi çocuklarının iyiliği ve korunması için gerekli görmeleriyle pekişmektedir. Böylece kız çocuğunun bedenine yönelik fiziksel müdahale, yerine getirilmesi gereken bir sorumluluk olarak anlam kazanabilmektedir. Sembolik şiddet kavramı (Bourdieu, 2015) da bu noktada, kadın bedeni üzerindeki denetimin çocuğun yararına olduğu düşüncesiyle nasıl meşrulaştırılabildiğini açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Din, araştırmada kadın sünnetinin hem meşrulaştırılmasında hem de sorgulanmasında başvurulan bir dayanak olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç, Berg ve Denison'ın (2013) dini gereklilik inancını uygulamayı sürdüren, dini bir zorunluluk olmadığının savunulmasını ise uygulamayı zayıflatan etken olduğuna ilişkin değerlendirmesiyle örtüşmektedir. Mevcut araştırmada uygulamanın ibadetlerle birlikte anılması ve temizlikle ilişkilendirilmesi, kadın bedenine müdahalenin Müslüman kimliğinin gereği olarak anlamlandırılabildiğini göstermektedir. Bourdieu'nün (2015), kız çocuklarına bedenleriyle ilgili kutsal sayılan sınırların benimsetilmesine ilişkin çözümlemesi, dini gerekçelerin bu uygulamaya nasıl meşruiyet kazandırabildiğini anlamaya yardımcı olmaktadır. Buna karşılık dini yorum farklılıklarından doğan karşı yorumlar, bu meşruiyetin topluluk içinden de tartışılabildiğini göstermektedir.

Uygulamanın Hristiyan topluluklarda da görüldüğüne ilişkin aktarımlar, dini aidiyet ile kadın sünneti arasında zorunlu bir ilişki kurulamayacağına dikkat çekmektedir. Berg ve Denison'ın (2013) derlemesinde yer alan araştırmalarda da kadın sünnetine maruz kalmış Hristiyan katılımcılar bulunduğu bildirilmektedir. Türkiye bağlamı, kadın sünnetinin dinî ve kültürel gerekçelerle ilişkilendirilmesini değerlendirmek açısından dikkat çekicidir. Nüfusun çoğunluğunun Müslüman olmasına karşın kadın sünnetinin Türkiye'de yerleşik bir kültürel uygulama olmaması, dini aidiyet ile uygulamanın toplumsal kabulü arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını göstermektedir. Bu farklılık, kadın sünnetinin dinî bir gereklilik olarak anlamlandırılmasında kültürel normların ve toplumsal kabullerin rolünü görünür kılmaktadır. Bununla birlikte ortak dini değerlere sahip olma, uygulamaya ilişkin değerlendirmelerin kendiliğinden değişmesini sağlamamaktadır. Nitekim Yıldırım'ın (2021) Burdur'daki Somalili sığınmacılarla yürüttüğü araştırmada, kadın sünnetinin kültürel kimlik ve toplumsal kabulle ilişkilendirilmesi uygulamaya ilişkin değerlendirmenin ortak dinden başka faktörlerin de etkili olduğunu göstermektedir. Bu çalışmalarla birlikte değerlendirildiğinde, dini gerekçelerin koruma, bekâret ve aidiyet beklentileriyle nasıl birleştiğine odaklanmanın, uygulamanın sürdürülmesini ve sorgulanmasını anlamaya katkı sağladığını göstermektedir.

Uygulamayı gerçekleştirenler ile sürdürülmesinde etkili olanların ayrıştırılması da literatürle birlikte ele alınması gereken bir başka noktadır. Karar süreçlerini inceleyen araştırmalar, kadınların uygulamadaki görünürlüğünün erkeklerin etkisiz olduğu anlamına gelmediğini göstermektedir (Akweongo vd., 2021; Alradie-Mohamed vd., 2020). Varol ve arkadaşları da (2015) erkeklerin pasif ya da aktif rollerle sürece katılabildiğini belirtmektedir. Mevcut araştırmada uygulamanın kadınlar arasında yürütülen bir gelenek olarak açıklanması, bu çalışmalarla benzerlik taşımaktadır. Ancak uygulayıcının kim olduğu, müdahalenin hangi beklentiler içinde gerekli görüldüğünü tek başına açıklamaya yeterli değildir. Kadınların uygulamadaki aktif rolünün vurgulanması, erkeklerin bekâret ve sadakat gibi ataerkil beklentilerinden bağımsız değerlendirildiğinde, sorumluluğun yalnızca kadınlara bırakılmasına yol açabilmektedir. Bu nedenle erkeklerin kendi rollerine ilişkin açıklamaları, kadın bedeni ve cinselliğine yönelik beklentileriyle birlikte okunmalıdır. Araştırma, kadın sünnetine ilişkin erkek anlatılarında meşrulaştırma ve sorgulamanın birbirini dışlayan konumlar olmadığını; uygulamaya yönelik eleştirilerin, kadın cinselliğini denetleyen toplumsal cinsiyet beklentileriyle bir arada bulunabildiğini göstermektedir. Bu bulgu, kadın sünnetinin terk edilmesine yönelik tutumların hem uygulamanın zararlarına ilişkin farkındalık üzerinden hem de kadınların bedensel özerkliğine ve cinselliğine yüklenen toplumsal anlamlar gözetilerek değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Kaynakça

Abbey, E. A., & Nasidi, N. A. (2023). Krobo girls and Dipo puberty rites of passage in the eastern region of Ghana. International Journal of Modern Anthropology, 1110-1127.

Abdalla, S., & Galea, S. (2019). Is female genital mutilation/cutting associated with adverse mental health consequences? A systematic review of the evidence. BMJ Global Health.

Ajaegbu, O. (2024). The Role of Culture in The Continued Practice of Female Genital Mutilation: A Study of Attah Community, Imo State. Indonesian Journal of Social Research.

Akalın, B. (2020). Türkiye'deki Somalili Gençlerin Gözünden Kadın Genital Mutilasyonu Bir İnsan Hakları İhlali Midir? Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, 183-197.

Akweongo, P., Jackson, E., Appiah Yeboah, S., Sakeah, E., & Phillips, J. (2021). It'sa woman's thing: gender roles sustaining the practice of female genital mutilation among the Kassena-Nankana of northern Ghana. Reproductive health, 18(1).

Alradie-Mohamed, A., Russell, K., & Arafat, S. (2020). Decision-making process in female genital mutilation: a systematic review. International journal of environmental research and public health, 17(10).

Baykal Akmeşe, Z., & Bilge, A. (2014). Kadın Sünnetinin Kadının Ruhsal Durumuna Etkisi. Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi, 101-110.

Berg, R., & Denison, E. (2013). Tradition in Transition: Factors Perpetuating and Hindering the Continuance of Female Genital Mutilation/Cutting (FGM/C) Summarized in a Systematic Review. Health Care for Women International, 837-859.

Bordo, S. (1997). The body and the reproduction of femininity. K. Conboy, N. Medina, & S. Stanbury içinde, Writing on the body (s. 90-110). New York: Columbia University Press.

Bourdieu, P. (2015). Eril Tahakküm. (B. Yılmaz, Çev.) Bağlam Yayınları.

Bradley, T., & Abdulkadir, I. (2025). Somali/Somalilander men in London share their views on FGM-Towards a male-focused continuum of change. Societies, 15-56.

Braun, V., & Clarke, V. (2019a). Reflecting on reflexive thematic analysis. Qualitative Research in Sport, Exercise and Health.

Braun, V., & Clarke, V. (2019b). To saturate or not to saturate? Questioning data saturation as a useful concept for thematic analysis and sample-size rationales. Qualitative Research in Sport, Exercise and Health.

Creswell, J. W. (2009). Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches. Sage Publications.

Dagne, H. G. (2010). „Ethiopia: Social Dynamics of Abandonment of Harmful Practices – Experiences in Four Locations". Special Series on Social Norms and Harmful Practices, Innocenti Working Paper No. 2009-07. Florence: UNICEF Innocenti Research Centre.

Foucault, M. (1987). Söylemin düzeni. (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.

Foucault, M. (2012). İktidarın gözü: Seçme yazılar. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gibson, M., Gurmu, E., Rueda, M., & Scott, I. (2018). Indirect questioning method reveals hidden support for female genital cutting in South Central Ethiopia. PloS one.

Johansen, R. E. (2017). Virility, pleasure and female genital mutilation/cutting: A qualitative study of perceptions and experiences of medicalized defibulation among Somali and Sudanese migrants in Norway. Reproductive Health, 14-25.

Kümbetoğlu, B. (2008). Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Mackie, G., & LeJeune, J. (2009). Social dynamics of abandonment of harmful practices: A new look at the theory (Innocenti Working Paper No. 2009-06). Florence: UNICEF Innocenti Research Centre.

Merriam, S. (2018). Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber. (S. Turan, Dü., & F. K. Selahattin Turan, Çev.) Nobel Yayınevi.

Ras-Work, B. (2006). The impact of harmful traditional practices on the girl child. Florence: UNICEF Innocenti Research Centre. https://www.un.org/womenwatch/daw/egm/elim-disc-viol-girlchild/ExpertPapers/EP.4%20%20%20Raswork.pdf adresinden alındı

Seymen Çakar, A. (2021). Kadının insan haklarından bir sapma örneği: Kadının cinsel sakatlanması. Türkiye Barolar Birliği Dergisi, 361-380.

Şahin, M. (2019). Kültür aktarımında toplumsal cinsiyetin rolü. Akademik Hassasiyetler, 233-249.

United Nations Human Rights Office of the High Commissioner. (2025). Monitoring cases of gender-based violence: Tool 4 analyzing gender-based violence. United Nations Human Rights Office of the High Commissioner.

Varol, N., Turkmani, S., Black, K., Hall, J., & Dawson, A. (2015). The role of men in abandonment of female genital mutilation: a systematic review. BMC public health, 15(1).

Woldenmichael, Z. S. (2018). Protecting Women and Girls from Harmful Traditional Practices: Evaluating State Responses in the Bench-Maji Zone, Southwest Ethiopia. A Journal of Women Studies, 297-316.

World Health Organization. (2008, Haziran 16). Eliminating female genital mutilation: an interagency statement. World Health Organization. adresinden alındı

World Health Organization. (2019). Female Genital Mutilation. Ocak 27, 2026 tarihinde World Health Organization: http://www.jstor.org/stable/resrep28229 adresinden alındı

World Health Organization. (2025, Ocak 21). Female genital mutilation. 01 27, 2026 tarihinde World Health Organization: https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation adresinden alındı

Yıldırım, A. (2021). Burdur İlindeki Somalili Sığınmacılar Örneğinde Kültürel Kimlik ve Kadın Sünneti. Milli Folklor, 34-46.