

# NAMUS OLGUSUNUN BİR BİYO-POLİTİK OLARAK DÜŞÜNÜLEBİLİRLİĞİ: ŞANLIURFA ÖRNEĞİ<sup>1</sup>

A. Nevin Yıldız TAHİNCİOĞLU\*

## ÖZET

Kurbanlarını büyük oranda kadınların oluşturduğu namus cinayetleri, Türkiye açısından önemini koruyan bir sorundur. Bu çalışmada namus olgusu modernleşme konusu çerçevesinde incelenmektedir. Çalışma kapsamında, namus olgusunun modern ataerkil yapının koşulları çerçevesinde içerik ve biçim olarak değiştiği ancak ortadan kalkmadığı bulunmuştur. Bu bulgular kadın cinselliğini ve namus olgusunu konu alan feminist literatürün incelenmesine ve Şanlıurfa'da orta ve üstü sosyo-ekonomik konumlara sahip on sekiz kişiyle yapılan mülakatlara dayanmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Namus olgusu, namus cinayetleri, kadın cinselliği, biyo-politik, modernleşme.

## CONCEIVABILITY OF THE PHENOMENON HONOR AS A BIO- POLITIC: AN EXAMPLE FROM ŞANLIURFA

### ABSTRACT

It is a current issue in Turkey that the victims of honour killing are mainly women. In this study, the phenomenon of honor killing is examined in the context of modernization. It is also argued that the phenomenon of honor protects its existence by adapting the modern patriarchal structures of Turkish society. These arguments are based on researches of feminist literature on woman sexuality, honor phenomenon and the interviews that were made with eighteen interviewees from middle and high socio-economic class in Şanlıurfa.

**Keywords:** Phenomenon of honor, honor killings, woman sexuality, bio-politics, modernization.

---

<sup>1</sup> Bu yazı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda tamamlanan *Kadın Cinselliğinin Söylemsel İnşası ve Namus Cinayetleri: Şanlıurfa Örneği* başlıklı doktora tez çalışmasının bir bölümü temel alınarak hazırlanmıştır.

\* Arş. Gör. Dr. Selçuk Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

## GİRİŞ

Kadın cinselliğinin denetimi sorununun ataerkil yapıları mikro ve makro düzlemde düzenlediği savı yeni değildir. Cinselliği ideoloji olarak kavramsallaştıran bu yaklaşım, kadınların maruz kaldığı birçok baskının kaynağı olarak dikkati çekmektedir. Bu ilişki Türkiye’de kendisini namus ile gösterir. Namus olgusunun cinsel ideolojinin bir parçası olarak ele alındığı bu çalışma, Türkiye’de olguya ilişkin geliştirilen tartişmalarla birlikte düşünüldüğünde daha da anlam kazanacaktır.

Türkiye’deki hegemonik söyleme göre namus olgusu ve namus cinayetleri devletin modernleştirici ideolojisinin dışında kalan geleneksel yapıya üye alt sınıfların sorunudur. Bu çalışmada kadın cinselliğinin denetimini hedef alan cinsel ahlaka ilişkin değer ve kuralları içeren namus olgusunun modernleşmeyle ortadan kalkmadığı, aksine modernleşmenin bir ürünü olan cinsel ahlaka ilişkin söylemsel alana eklenerek varlığını koruduğu savunulmaktadır.

Çalışmanın konusu ve savı, araştırma metodolojisini, sahasını, örneklemini belirlemiştir. Çalışma kapsamında derinlemesine görüşme tekniğine başvurularak sıradan insanların gündelik yaşamlarına ilişkin bilgilere ulaşılmıştır. Bu bilgiler, namus olgusunun modernleşme ile dönüşen ataerkil yapıyı mikro ve makro düzlemde nasıl düzenlediğine görünürlük kazandıracaktır.

Çalışma varsayımının sınanması açısından şanlıurfa’nın uygun bir araştırma sahası olduğu düşünölmüştür. GAP projesi ile başlayan dönüşümler, şanlıurfa’da bugün hakim iki yapı karşı karşıya gelmiştir. Bunlardan ilki İslamiyet’le birleşmiş göçebe ve yarı göçebe aşiret yapıları ve bunların yarı feodal uzantılarının oluşturduğu tarihsel mirastır. İkincisi ise laik, kentsel, bürokratik ve kapitalist örgütlenmelerin oluşturduğu yapılar, güçler ve bilgiler ile bunların uzantısı olarak bölgede gerçekeştirilen kalkınma ve sulama projeleridir. Bunlardan birincisi geleneksel yapıyı temsil ederken, ikincisi modernleşme süreç ve işlevlerini temsil etmektedir (Özer, 1998: 33-34).

Bu nüfus yapısı ile kent, namus olgusunda yapısal dönüşümler sonucu ortaya çıkan farklılaşmaları tartişmaya olanak tanımaktadır. Böylece modernleşmenin namus olgusu üzerinde yarattığı etkiler ve bu etkilerin orta ve üstü sınıfa üye bireylerin namus algısında ortaya çıkarttığı dönüşümler tartişılabilecektir.

Çalışma kapsamında elde edilen veriler iki ana başlık altında yorumlanmaktadır. Birinci başlık altında görüşmecilerin üyesi olduğu ataerkil yapılanma ve sahip oldukları namus algısı arasındaki ilişki, ikinci başlıkta namus algısı ile namusun korunmasında başvurulan stratejilerin, görev alan aktörlerin kimliği arasındaki ilişki tartişılmaktadır.

Kadın bedeninin denetiminde başvurulan değer ve kuralları içeren namus olgusu, her ne kadar Akdeniz ve Ortadoğu bölgesine özgü bir sorunsu da kadın bedeninin denetimi ataerkil yapıları birbirine bağlayan evrensel bir sorundur.

Cinselliği, toplumu, mikro ve makro düzlemde düzenleyen bir ideoloji olarak ele alan yaklaşımlar, kadın bedeninin denetimi sorununun ataerkil yapıları birleştiren kurucu bir öge olduğuna dikkati çekmektedir. Sözü geçen söylemsel alana odaklanan çalışmalar, namus olgusunu, Türkiye'deki cinsel ideolojinin bir ögesi olarak tartışmaya olanak tanıyan kuramsal dayanakları içermektedir.

### 1. MODERNDEN GELENEKSELE DÖNÜŞEN VE AYNI KALAN YÖNLERİYLE CİNSELLİĞİN SİYASETİ: KADINLARIN DENETİMİ

Kadın cinselliğinin denetiminin ataerkil yapıları birbirine bağlayan evrensel bir sorun olduğu savı yeni bir sav değildir. Cinsiyet ve iktidar arasındaki ilişkiyi tartışmaya açan bu sav, ataerkilliği cinsiyetlerarası hiyerarşiye dayanan bir toplumsal yapı olarak tanımlayan Kate Millett (1969), Shulamith Firestone (1970) gibi radikal feministler tarafından ortaya atılmıştır. Bu yaklaşımlarda ataerkillik, kadının cinsiyetinden dolayı erkeğe tabi olduğu evrensel bir toplumsal yapılanma biçimidir. Kadın ve erkek arasındaki hiyerarşi, cinsiyetten kaynaklanmakta, cinsellik, ezen (erkekler) ve ezilen (kadınlar) iki sınıfı yaratan bir politika olarak ortaya çıkmaktadır.

Cinsiyet ve iktidar arasındaki ilişkiye görünürlük kazandırması açısından önemli olan bu yaklaşımlar, biyolojist ve evrenselci eğilimler taşıdıkları gerekçeyle çokça eleştirilmiştir<sup>2</sup>. Ancak 1977'ye gelindiğinde feminist teori içinde biyolojik cinsiyetin iktidarla ilişkisi tartışmaya açılmıştır. Bu tartışmalar sosyal bilimlerdeki bir dönüşüme işaret etmektedir. Feminist teori ve politika, radikal bir kuruluş (inşa) anlayışının süzgecinden geçirilmiş, toplumsal cinsiyet kategorisi yapıbozumuna tabi tutulmuştur (Savran, 2004: 236).

Bu dönüşüme yol açan isimlerden biri Michel Foucault'dur (1994, 2003). Cinsiyeti araştırmak isteyen araştırmacılar için önemli bir iktidar kavramsallaştırması sunan biyo-iktidar yaklaşımıyla Foucault, bireyin ve bireyselliğin oluşturucusu olarak bizi tanımlayan cinsellik de dahil herşeye, iktidarın etkileri olarak işaret etmektedir. Birey, iktidarın karşısında ve onunla karşı karşıya duran varlık değil, tam da iktidarın malzemesidir ve onun aracılığıyla kendi ifadesini bulan şeydir (Butler, 2005; Mansfield, 2006; Sancar, 2004).

Biyolojik bir kategori olmasının yanı sıra cinsiyet de iktidar tarafından tanımlanan ve düzenlenen bir şeydir. Cinsellik ne doğal bir özellik ne de insan hayatına ait bir olgudur. Kurgulanmış bir deneyim kategorisi olan cinselliğin biyolojik değil, tarihsel, toplumsal ve kültürel kökenleri vardır. Bu tartışma içinde cinselliğin biyolojik etkenleri yok sayılmamakta ancak oluşumunda ku-

<sup>2</sup> Birçok feminist, cinsiyeti merkeze alan bu yaklaşım yerine, her iki cinsiyetin iktidar ilişkileri aracılığıyla nasıl tanımlandığına bakmanın ataerkil yapıyı anlamayı kolaylaştıracağını savunmaktadır. Başta Anne Oakley (1972) olmak üzere, Gayle Rubin (1972), N. Chodorow (1978) gibi feministler toplumsal cinsiyetin (gender) cinsiyetten (sex) farklı olarak ataerkil yapı ve pratikler içindeki iktidar ilişkileri aracılığıyla üretilen ideolojik bir kategori olduğunu savunmaktadır (Oakley, 1972; Rubin, 2000; Chodorow, 1999).

rum ve söylemlerin üstlendiği role daha çok önem verilmektedir. Ne olduğundan çok, toplumdaki işleviyle ilgilenen bu yaklaşım içinde cinselliğin iktidarın bir aracı olduğu söylenmektedir. Düzenli bedenler üretmek yoluyla düzenli bir toplumsal yapı üretmeyi amaçlayan biyo-iktidar, cinselliği bir düzenleme pratiği, bir biyo-politik olarak kullanmaktadır (Butler, 2005 ve 2007; Canpolat, 2003; Mansfield, 2006; Sancar, 2004).

Cinsiyetin toplumsal cinsiyet gibi bir inşa olduğunu savunan çalışmalara göre cinsellik toplumsal cinsiyetten farklı olarak bir ideolojidir. R.W. Conell (1998) bu tartışmalarla uyumlu olarak cinselliğe ilişkin söylemsel alanı “cinsel ideoloji” olarak adlandırır. Cinsel ideoloji toplumsal cinsiyet konularının temel belirleyenisidir. Toplumsal cinsiyet ilişkileri, toplumsal pratiğin cinsiyet ve cinsellik etrafında yapılanmasını içerir. Cinsel ideolojide en yaygın süreç ise toplumsal pratiği doğallaştırma yoluyla öğeleri tek bir bütün halinde birleştirerek söz konusu yapının çökertilmesini içermektedir. Kadınlar ve erkekler arasındaki işbölümü kadar kadınlığa ve erkeklığe atfedilen özellikler de sorgulanmadan kabul edilir. Cinsellik kolektif bir düzeyde, biyolojik olguları sürekli gözardı eden fazlasıyla güdülenmiş ideolojik pratiktir. Cinselliğin, içerdiği doğallaştırma özelliği çerçevesinde ideoloji olduğu söylenebilir (Conell, 1998: 332-33).

Aracılığıyla cinsiyet/toplumsal cinsiyet kategorilerinin düzenlendiği cinsel ideoloji, kadın üzerindeki erkek iktidarının dolayısıyla denetiminin meşrulaştırılmasında hizmet görmektedir. Bu denetimde şiddet, namus cinayetleri örneğinde olduğu gibi, sıklıkla başvurulmuş bir yoldur.

Her iktidar ilişkisinin kökeninde şiddet vardır (Agamben, 2001, Girard, 2003). Ancak Foucault (2003) hedefi beden olan biyo-iktidarın disiplinli teknikleri arasında şiddetin olmadığını savunmaktadır. Cinsellik ve şiddet arasındaki ilişki bu çalışma açısından önemlidir. Namus olgusu, amacı kadın hazının denetimi olan cinsel ahlaka ilişkin değer ve kuralların bir sonucudur. Olgu, her ne kadar çeşitli şiddet ve baskı türlerini içerse de namus cinayetleri bu şiddet ve baskı türlerinin en uç örneklerinden biridir. Bu nedenle takip eden başlıkta cinsel ideoloji ve şiddet arasındaki ilişkiyi tartışmaya olanak tanıyan iktidar yaklaşımları aktarılmaktadır.

### 1.1. Cinsel İdeoloji ve Şiddet

Foucault, Cinselliğin Tarihi adlı çalışmasında, modern çağın eşiğinde, doğal hayatın, devlet iktidarının mekanizma ve hesaplarına dahil edilmeye başlandığını ve bu yolla siyasetin biyo-siyasete dönüştüğünü iddia eder. Bir toplumun “biyolojik modernliğinin eşiği” yalın bir canlı beden olarak bireyin ve türün toplumun siyasal stratejilerine dahil edildiği noktadır. “Toprak Temelli Devlet”ten “Nüfus Devletine” geçiş, bunun sonucunda da iktidarı ilgilendiren bir sorun olarak devleti ilgilendiren ulusun sağlığı ve biyolojik hayatının önemindeki artış (ki bu şekilde tedricen “insanların yönetimine” dönüşüyor) siyasetin

biyo-siyasete dönüşmesi olarak yorumlanmaktadır. Bu yeni iktidar açısından, eskisinden farklı olarak, şiddet, toplumsal yapıyı düzenlemede başvurulan disiplinli bir yöntem değildir (Agamben, 2001: 11-12).

Modern devlete eşlik eden bu yeni iktidar normal olan davranışla olmayan davranışı birbirinden ayırarak işlemektedir. Normali ve normal olmayanı da psikoloji, sosyoloji ve kriminoloji gibi akademik kurumlar belirlemiştir. İktidar, bilgiyi kullanarak, özneli yarattı: akıllı-deli, suçlu-suçsuz, sağlıklı-sağlıksız. Özneli yaratan bu kategoriler, aynı zamanda toplumsal sistemin düzenlenmesinde işlev gördü (Foucault, 1994: 2003).

İktidar tarafından, cinselliği düzenlemek amacıyla bedene uygulanan disiplinli yöntemler, toplumsal yapının düzenlenmesine hizmet etmektedir. Cinsellik her şeyden önce düzenli bedenler yaratarak düzenli bir toplumsal sistem üretmede biyo-iktidar tarafından kullanılan bir biyo-politik, düzenleme pratiğidir (Foucault, 2003).

Geliştirdiği biyo-iktidar yaklaşımıyla Foucault (2003), modern ailenin, cinselliğin düzenlenmesinde ve cinsel hakların tanımlanmasındaki işlevlerine dikkat çeker. Ancak diğer taraftan cinselliğin bilinçli olarak devletin ve yasaların dışında tutularak düzenlendiği gerçeğini göz ardı eder. Young'a göre cinselliğin bilinçli bir çabayla yasaların alanı dışında tutulması önemlidir çünkü bu alanda ortaya çıkan ve amacı cinselliği düzenlemek olan şiddet türlerini tartışma dışı bırakır (Young, 1997: 109).

Kadınların maruz kaldığı şiddet ve sömürünün kaynağı ataerkil aile kurumu aracılığıyla üretilen cinsellik söylemidir. Bu söylem içinde kadınlar erkeklerin denetimine sokulmaktadır. Denetim ilişkisi beraberinde makro düzlemde tüm toplumu düzenlemekte, dolayısıyla cinsiyetlerarası hiyerarşiye dayanan ataerkil yapının kaynağı olarak ortaya çıkmaktadır. Kadınların maruz kaldığı adaletsizliklerin temeli olan cinsellik söyleminin aracılığıyla üretildiği ataerkil aile kurumu, bilinçli bir çabayla yasal düzenlemelerin dışında tutulmaktadır. Özel alan, kamusal alandan farklı olarak hak/adalet değerleri üzerinden yükselen hukuk sistemi ile düzenlenmemektedir. Yasal düzenlemeler dışında tutulması ataerkil aile içinde kadına uygulanan şiddet türlerini görülmez dolayısıyla tartışma dışı bırakmaktadır (MacKinnon, 2003; Young, 1997).

Giorgio Agamben (2001) feministlerle uyumlu bir şekilde cinsellik ve şiddet arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte ve Foucault'yu bu ilişkiyi göz ardı ettiği için eleştirmektedir. Cinsellik, yasaklara başvurarak bedeni düzenleyen biyo-iktidar tarafından kullanılan bir biyo-politik düzenleme pratiğidir. Her yasak bir denetim ilişkisi dolayısıyla şiddet içerdiği için biyo-iktidarın kökeninde egemen iktidar (kişi) tarafından bedene uygulanan meşru şiddet vardır. Günümüz toplumları açısından şiddet yasalarla kurala bağlanarak devlet tekeline alınmıştır. Egemen iktidar (kişi) tarafından bedene uygulanan şiddet ancak yasaların askıya alındığı istisna durumlarında ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, hedefi beden olan

şiddet yasaların dışında tutulan alanlarda meşrudur. Üreme, beslenme gibi etkinliklerin alanı olarak tanımlanan özel alan bunlardan biridir.

Agamben tarafından geliştirilen bu bakış açısı cinselliğin şiddetle ilişkisini biyo-iktidar yaklaşımı çerçevesinde analiz etmeye olanak tanıdığı için çalışma açısından önemlidir. Bu çalışmanın konusu olan namus olgusu ve namus cinayetleri, kaynağı ataerkil aile kurumu olan şiddetin cinselliğin düzenlenmesinde kullanılan bir yöntem olduğunu göstermektedir. Bireyselleşmiş bir ahlak anlayışıyla korunan “Batı tipi” ataerkil yapılarda ortaya çıkan türünden farklı olarak, geleneksel yapıda deneyimlenen biçimiyle, namus, zor ve şiddet zemininde tanımlanmaktadır (Durakbaşı, 1998; Sirman, 2006; Kadıoğlu, 1998). Diğer taraftan zor ve şiddet zemininde tanımlanmamasına rağmen modern toplumlarda kadın hazzının denetimi için namus cinayetlerine başvurulduğu (Pervizat, 2005) veya farklı biçimlerde ortaya çıkan şiddet türlerinin kadına ataerkil aile kurumu aracılığıyla uygulandığı feminist çalışmalardan yola çıkılarak söylenebilir (MacKinnon, 1990, 2003; Pateman, 1989, 2004; Young, 1997; Walby, 1990).

Bu çalışmada cinsellik bir politika, ideoloji olarak tartışılmaktadır. Kadınların maruz kaldığı baskı ve şiddet türlerinin kaynağı, kadın cinselliğinin denetimi sorunu etrafında örgütlenen cinsellik ideolojisidir (MacKinnon, 2006). Bu denetim ilişkisine görünürlük kazandıracak konu başlıklarına odaklanmak, cinsel ideolojinin ataerkil yapıyı mikro ve makro düzlemde nasıl düzenlediğini tartışmaya olanak tanıyacaktır. Denetim ilişkisinin kendini en iyi gösterdiği konu başlıklarından biri ülkemiz açısından namus olgusudur.

## 2. AKRABALIK DÜNYASINDAN<sup>3</sup> ÇEKİRDEK AİLEYE NAMUSUN ÖZELLEŞMESİ:

Namus olgusu Cumhuriyet öncesi hakim olan geleneksel ataerkil yapıda olduğu gibi, Cumhuriyet rejimine eşlik eden “Batı tipi” ataerkil yapıda da cinselliği, dolayısıyla aile kurumunu ve toplumu düzenlemeye devam etmektedir. Ancak milliyetçi-modernleştirici projeye ortaya çıkan yeni ataerkil yapıda, olgunun içeriği ve işlevleri kadar, olgu etrafında örgütlenen değerlerin ve kural-ların tesisinde izlenen yöntemler de dönüşmüştür.

Osmanlı dönemindeki ataerkil yapı ile Cumhuriyet’le tesis edilmeye çalışılan ataerkil yapı birbirinden farklıdır. Birinci yapılanmada kadın, geniş hane örgütlenmesine denk gelen ev-içi alana kapatılmakta, namusu bu alana üye olan erkekler tarafından korunmaktadır (Berktaş, 1998). Akrabalık bağları etrafında örgütlenen bu yapıda kadınların cinsel denetimindeki başarı, bir soyun başka

<sup>3</sup> Akrabalık dünyası kavramsallaştırması Nükhet Sirman tarafından kullanılır. Sirman, akrabalık dünyasının salt bir üreme mekanizmasından ziyade, ekonomik, siyasi ve ahlaki bir düzen olduğunun göz önünde tutulması gerektiğini söyler ve bu düzende namusun sadece kadın bedeninin değil, tüm bireylerin toplumdaki yerlerini, davranışlarını ve arzularını kontrol altına alan bir toplumsal olgu olduğunu hatırlatır (Sirman, 2006: 28).

soylardan hem maddi hem de ahlaki koşulları çerçevesinde ayrılmasında kilit öneme sahiptir (Sirman, 2006). Bu beraberinde kolektif namus algısını doğurmaktadır. Söz konusu yapılanma içinde kadınların cinsel saflıkları üyesi oldukları soyun adının, saygınlığının kaynağı olduğu için aynı soya üye tüm erkekler tarafından kolektif bir şekilde denetlenmektedir (Yuval-Davis, 1998).

Cumhuriyet dönemini temsil eden ikinci yapılanma açısından ise kadın, öncelikle aile sınırı içinde tanımlanmakta ardından da artık çıkması mümkün olan kamusal alanda daha soyut bir namus algısı aracılığıyla denetlenmektedir (Berktaş, 1998: 3-5). Bu yapılanmada geniş hane yapılarının yerini çekirdek aile almıştır. Namus, akrabalık dünyasını değil, çekirdek aileyi (Sirman: 2006), başka bir ifadeyle özel alanı (Durakbaşı, 1998) düzenleyen cinsel ahlaka ilişkin değer ve kuralları içeren bir olguya dönüşmüştür.

Yeni yapılanmada namus olgusu açısından gerilime işaret eden birtakım dönüşümler ortaya çıkmıştır. Bu dönüşümlerden en önemlisi kadınların kamusal alana çıkışıdır. Kadının kamusal alana çıkışı ve onun yabancı erkeklerle birarada olması geleneksel namus tanımları açısından sorunludur. Bu sorunun aşılmasında ise yine namus olgusuna başvurulur. Namus olgusu bu çerçevede kamusal alana çıkan kadının cinsel saflığını koruduğuna ilişkin bir anlamla yeniden inşa edilmiştir. Kadın, kamusal alanda özel alanda sahip olduğu değerlere bağlı kalarak, iffetiyle var olmaktadır (Berktaş, 1998: 3-5).

Berktaş (1998)'ın birbirinden ayırdığı her iki yapı günümüz Türkiye'si'nde birbiriyle etkileşim halinde varlığını korumaktadır. Kandiyoti'nin de altını çizdiği gibi Türkiye'de kadınların cinsel denetimi resmi olmayan bir yolla yine kolektif bir denetim olarak sürdürülmektedir. Türkiye'deki modernleşmenin sınırlarından biri toplumsal cinsiyet ilişkilerinin en can alıcı kısımlarından biri olan kadın cinselliğidir. Kadınlar Cumhuriyet rejimi ile birlikte "kurtulmuş" ama "özgürleşmemiştir" (Kandiyoti vd., 1997: 70).

Cumhuriyet rejimi ile çizilen bu çerçevede kadınların kamusal alana çıkışı kendi "cinselliklerini inkar etmeleri" koşuluna bağlanmaktadır. Ayşe Kadioğlu'na göre cinselliğin inkarı kadınların kamusal alana çıkışlarının bedeli gibidir ve kadınların öznellik konumları ile cinselliklerinin inkarı arasında doğrudan ve yakın bir ilişki vardır. Bu nedenle de namus, Batı tipi ataerkil yapının hakim denetleyici değerleri arasında görülebilir (Kadioğlu, 1998: 100).

Cumhuriyet rejimine eşlik eden yeni ataerkil yapının tesisinde geleneksel yapıdan miras alınan namus olgusu önemli işlevler üstlenmiştir. Batı tipi olan bu ataerkil yapının koşullarına eklenmesi beraberinde namus olgusunun da dönüşmesine yol açmıştır.

Sirman (2006) Cumhuriyet rejimine eşlik eden ataerkil yapının tesisinde de -tıpkı eskisi gibi- toplumun düzenlenmesinde olgu olarak namusa başvurduğunu söyler. Ancak cinsellik, geniş hane yapılarının hakim olduğu toplumsal örgütlenme biçiminden farklı olarak, bu yapıda "yeni aile" kurumu ve modern

ahlakın temel bileşenlerinden biri olan sevgi temelinde düzenlenmekte, namus olgusu bu bağlamda dönüşmektedir (Sirman, 2006: 58-59).

Anne/baba ve çocuklardan oluşan yeni aile açısından, geniş hane yapılarından farklı olarak, aile içi ilişkilerin tanımlayanı karşılıklı sorumluluk, işbirliği, sadakat gibi modern ahlaka ilişkin kavramları da içeren sevgidir. Yeni ailede ilişkilerin belirleyeni karşılıklı sevgi ve sorumluluk olduğu için cinsellik dolayısıyla namus olgusu da bu kavramlar etrafında yeni anlamına ve işlevlerine kavuşmuştur. Bu çerçevede kadın, cinsel saflığını kocasına/babasına duyduğu sevgiden ve bu sevgi sonucu ortaya çıkan sadakatten/sorumluluktan dolayı kendi korumaktadır (Sirman, 2006: 58-60).

Böylece namus olgusu geleneksel yapıdan iki açıdan farklılaşmıştır: Birincisi, namus artık sevgi zemininde tanımlanmaktadır; ikincisi, kadının cinsel saflığı tüm akrabaların sorunu olmaktan çıkmış, bir özel alan sorunu haline gelmiştir. Bu haliyle namus Pateman'ın (2004) adına modern ataerkil dediği ve özel-kamusal alan ayrımına dayanan ataerkil yapı içinde biçimlenerek yeniden üretilmiştir.

Günümüz toplumlarının temel düzenlenme biçimi olan özel-kamusal alan ayrımı kadın cinselliğinin/doğurganlığının denetimi sorunu çevresinde örgütlenen ataerkil cinsellik söylemine derinden bağlıdır. Bu söylem, temelde özel-kamusal alan arasındaki zıtlık ilişkisinin kurulmasında büyük işlevler görmektedir. Özel alan kamusal alandan farklı olarak adalet/eşitlik ilkeleri aracılığıyla değil, kadın cinselliğinin/doğurganlığının denetimini amaçlayan ve modern cinsel ahlaka ilişkin olan ataerkil normlar çerçevesinde düzenlenir. Kadınların bu normlara kocalarına duyduğu sevgi ve sadakat nedeniyle rıza gösterdiği varsayılır (Butler, 1994; Eisenstein, 1986; Lange, 1994; MacKinnon, 2003; Pateman, 1989, 1994, 2004; Sancar, 2004; Okin, 1989, 1998; Young, 1997).

Özel alanı düzenleyen bu normlar toplumu düzenlemede bir biyo-politik olarak kullanılan ve Foucault'nun adına modern cinsel ahlak dediği söylemsel alanın bileşenleri ile kesişmektedir. Özel alan, sadakat/ihanet, aşk, romantizm, cinsel zevk, duygusal destek ve mahremiyet gibi modern değerler aracılığıyla düzenlenmekte ve bu değerler aynı zamanda toplumu düzenlemede kullanılan modern cinsel ahlaka ilişkin söylemsel alanın bileşenlerine denk gelmektedir. Temel düzenlenme biçiminin özel-kamusal alan ayrımı olduğu modern toplumlar açısından cinsellik bir düzenleme pratiği, bir biyo-politiktir (Sancar, 2004: 202).

Sancar (2004) gibi Durakbaşa da özel alanı düzenleyen bu normlara modernleşmenin bir ürünü olan cinsel ahlakın bileşenleri olarak dikkati çeker. Yazara göre Cumhuriyet rejimi sonrası benimsenen Batı tipi ataerkil yapıda namus olgusu cinsel ahlakın bileşenlerine eklenerek yeni anlamlar ve işlevler kazanmıştır. Bu çerçeve kadınların kendi sahip oldukları ahlak anlayışıyla kendi namuslarını korumaları gerektiğine ilişkin güçlü bir vurguyu içermektedir. Bi-



reyin sahip olduğu ahlakla kendi cinselliğini düzenlemesi gerektiği ilkesinden yola çıkan bu anlayışın edinilmesinde aile, eğitim kurumları önemli işlevler görmektedir (Durakbaşı vd., 1998: 28-29).

Bu başlık altında aktarılan kuramsal tartışmalar namus olgusunda esas olanın erkeğin ve eril düzenin kadın üzerindeki kontrolü olduğu, bu nedenle de eril yaygın düzenin bir parçası olan namus olgusunun modernleşmeyle ortadan kalkmadığını göstermektedir. Takip eden başlıkta alan araştırmasında elde edilen veriler yukarıda aktarılan kuramsal tartışmalar ışığında yorumlanacaktır.

## **2.1. Namusu Korunan Kadınlardan Kendi Namusunu Koruyan Kadınlara: Şanlıurfa Örneği**

Yukarıda aktarılan tartışmalar cinselliğin denetiminin gelenekselden moderne tüm toplumsal yapılanmalarda varlığını koruduğunu söylemeye olanak tanımaktadır. Bu başlık altında namus olgusunda modernleşme sonucu ortaya çıkan dönüşümler tartışılmaktadır. Bu tartışma Türkiye’deki modernleştirici ideolojiyi namus olgusu ekseninde analiz eden kuramsal yaklaşımlara ve Eylül-Ekim 2008 tarihlerinde Şanlıurfa’da gerçekleştirilen on sekiz mülakattan elde edilen verilere dayanmaktadır. Daha önce de aktarıldığı gibi Şanlıurfa namus olgusu açısından belirleyici olduğu savunulan geleneksel-aşiretçi yapılarla kentli-modern yapılara aynı anda sahip olan bir nüfusa sahiptir. Bu iki yapının bir arada olması, olgu ekseninde modernleşme sonucu ortaya çıkan dönüşümlere görünürlük kazandıracığı için önemlidir.

### **2.1.1. Yapısal Dönüşümler ve Namus: Aşiret-Çekirdek Aile, Geleneksel-Modern Zıtlığının Gölgesinde Namuslu (Kadın) Olmak**

Eğitim ve gelir düzeyi orta ve üstü olan görüşmeciler, kimlik bileşenlerini tanımlarken aile kelimesine, geleneksel (aşiretçilik)-modern (çekirdek aile) zıtlığı çerçevesinde sıklıkla başvurmuşlardır. Araştırma sırasında ulaşılan tüm görüşmeciler gibi 28 yaşındaki (bekar) Ayşegül de aile ve akraba/aşiret kelimelerini birbirinden ayırarak kullanmıştır. Ayşegül sıklıkla bir aşiretin üyesi olmadığını, modern olduğunu söylemiş, kimliğini geleneksel-modern, aşiret-çekirdek aile ikiliklerine vurgu yaparak kurmuştur. Avukat olan Ayşegül, Şanlıurfa merkezde yer alan, kendi ifadesiyle “seviyeli” insanların ikame ettiği bir semtte ailesi ile birlikte yaşamaktadır:

“Biz çekirdek aile olarak akrabalarından farklıyız. Eğitimliyiz, şehirliyiz... Akrabalarımız daha köyde yaşıyor, çoğu kırsalda” (Ayşegül, 28).

Aynı görüşmeciye çekirdek aile derken kimleri, akraba derken kimleri kasettiği sorulduğunda ise şöyle bir yanıt alınmıştır:

“Çekirdek aile, anne, baba, kardeşlerden oluşan grup bizim için, akraba ise dayı, hala, teyze, amca ve onun çocukları. Sorarsanız buralarda siz aile dersiniz köylüler akrabalarını sayarlar. Onlar için akrabaların tamamı ailedir. Bir çekirdek aile, özel alan anlayışı yoktur” (Ayşegül, 28).

Akrabalık ilişkilerinde yaşanan bu çözüme, beraberinde kişinin namus algısını da değiştirmektedir. Görüşmecilerin aktardığı bilgiler sosyo-ekonomik konumu iyi olan bireyler açısından akrabanın “sadece arada bir görüşülen” kişiler haline geldiğini göstermektedir. Akrabalarla ilişki maddi ve manevi dayanışmaya ve işbirliğine ilişkin içeriğini yitirmiştir. Dolayısıyla kadınlar ve onların namusu da artık akrabaların ortak sorumluluğu olmaktan çıkmıştır. Kırk beş yaşındaki evli, iki çocuk babası Kemal için de akrabalar “artık kırk yılda görüşülen” insanlardır. Kentin gelir ve eğitim seviyesi yüksek olan bireylerinin yaşadığı bir semtte ikame eden Kemal’in eşi öğretmenlik yapmaktadır. Üniversite mezunu olup gazetecilik yapan Kemal de Ayşegül gibi aile ve akraba kavramlarını birbirinden ayırarak kullanmaktadır:

“Akrabalarla kırk yılda bir görüşürüz... artık eskisi gibi sen kızını verdin kız aldın sor, yok senin bir akraban kavga etti gelip senden hesap sorsunlar, ya da borcu var aşiretin bir üyesiysen senin başın belaya girdi... bitti onlar. Artık kimse kimsenin evinin içine karışamaz... herkesin evi herkesin özel alanı. Anlayacağınız aile ayrı akraba ayrı. Herkes için önemli olan kendi çekirdek ailesi: karısı, kızı, kız kardeşi ilerisi değil” (Kemal, 45).

Kemal’e göre aile, sevginin ve saygının dolayısıyla da sadakatin hakim olduğu bir alandır. Bu nedenle de “namus denen geri kalmış değer ailede yeri yoktur”. Kemal her ne kadar modern aile tanımını içinde namus olgusunun yeri olmadığını savunsa da namus biçim değiştirerek varlığını korumaktadır. Takip eden başlıkta çekirdek aile içinde namusun aldığı biçimler tartışılacaktır.

#### 2.1.1.1. Temiz aile(den) olmak, namuslu olmak

Eğitim/gelir düzeyi orta ve üstü olan görüşmeciler açısından geniş hane yapılarından oluşan toplumsal örgütlenme biçiminin yerini çekirdek aile almıştır. Bu yapısal dönüşüm beraberinde namus olgusunda da birtakım dönüşümlere yol açmıştır. Görüşmeciler açısından artık tüm soyun temizliği önemini yitirmiştir. Ancak bu kez kişinin kendini değerli kılmasında “ailenin temizliği” önem kazanmıştır. Görüşmecilerin tümü kendilerini “temiz bir ailenin üyesi” olarak tanıtmıştır.

İlk aşamada soyun temizliğinde temel alınan namus olgusunun ailenin temizliğinde temel alınmadığı izlenimi doğmaktadır. Bu gruba üye kadınlar ve erkekler, “temiz aile” adlandırmasının içeriğini aile üyelerinin eğitimi, kariyeri, gelir düzeyi çerçevesinde doldurmuşlardır. Mesleği avukatlık olan evli ve iki çocuk babası Namık (35) da kendisini “temiz bir ailenin üyesi” olarak tanıtmıştır. Namık için de aile anne, baba ve kardeşlerden oluşmaktadır:

“Kendimi işimle mesleğimle, bir de ailemle tanımlarım. Ailemin toplumsal konumu da önemlidir. Aile üyelerinin, eşimin, kız, erkek kardeşlerim işi, mesleği, kariyeri, eğitimi... Özetle temiz bir ailem olduğunu düşünürüm. Ben ve kardeşlerim üniversite okuduk, iş gücü sahibiyiz” (Namık, 35).

Aynı görüşmeciden “temiz aile” olmanın koşullarını açması istendi, çünkü buradaki “temiz” sıfatının ahlaki birtakım değerlere işaret ettiği düşünülmektedir:

“Söylediğim gibi eğitim, meslek... Ailede hırsız olmayacak veya katil. Bir de Urfa’da yaşıyoruz. Kadınların davranışları da önemli. Karım beni aldatmış ben onunla evliliğimi sürdürmüşüm, kız kardeşim el ele Urfa sokaklarında günde bir erkekle dolaşmış, çok rahat davranmış... Bunlar ailenin temizliğine şüphe düşürecek en temel unsurdur” (Namık, 35).

Görüşmecinin “ailenin temizliği” açısından “en temel unsur” olarak işaret ettiği başlıklar “temiz aile” adlandırmasının namusla bağını görünür kılmaktadır. Ancak bu grup açısından namus olgusunun varlığı açıkça kabul edilmemektedir. Çünkü kadın ve erkek görüşmeciler açısından namus “geri kalmış aşiretçi yapılara özgü bir değerdir”. Namusa ilişkin olan bu açık söylem ise olgunun varlığını ve kadınların yaşamlarını düzenlemedeki etkisini görünmez hale getirmektedir.

Görünürde namus, görüşmeciler açısından kendini ve bağlı bulunduğu aileyi değerli kılmada başvurulan temel referans noktası değildir. Kendini “temiz bir ailenin” üyesi olarak tanıtan avukat Alparşlan (29) da “namus değerinin” kendileri gibi “eğitilmiş insanların hayatında yerinin olmadığını” savunmuştur. Kendini bir soyla değil sahip olduğu eğitimle, kariyerle tanımlamayı tercih eden Alparşlan bu düşüncesine soyluluğa ilişkin geliştirdiği tartışmada sıklıkla değinmiştir:

“Kendimi bir soyun adıyla onun temizliğiyle falan tanımlamam. Benim için önemli olan kendi kişiliğim, işim eğitimimdir. Bir de çekirdek ailemdir, onların işi, eğitimi, toplum içindeki saygınlığıdır. Benim amcamın kızı kaçmış, aşiretten bir kadın kocasını aldatmış soyumun adı kirlenmiş bunlar beni bağlamaz. Beni bağlayan benim özelim, evimin içidir o da ailemdir. Aileme üye kadınların toplumsal değerlere uygun yaşaması tabii ki önemlidir. Ama öncelikle bunun adı namus değildir, ikinci olarak namus olmadığı için de bu bir tek benim sorunumdur, dolayısıyla da sorumluluk benimdir, kapalı kapılar ardında benim alanımdır” (Alparşlan, 29).

Yukarıda aktarılan görüşmelerden de anlaşılacağı gibi namus olgusu kentli ve eğitilmiş bireyler açısından da önemini korumaktadır. Ancak modern çağın ihtiyaçlarına göre adı, tanımı, içeriği ve işlevleri dönüşmüştür. Çünkü bu grup açısından artık geniş hane yapılarının yerini çekirdek aile almıştır ve kadın cinselliğinin denetimi sorunu bir özel alan sorunu olarak yeniden tanımlanmıştır. Namustan sorumlu olan artık tüm aşiret değil, sadece ailenin “reisi” olarak tanımlanan koca/baba statüsündeki erkektir. Koca/baba olan erkek açısından kendisine bağlı kadınların cinsel saflığı yine sorundur.

Babası avukat olan Nehir’in ablası da kendi gibi şehir dışında üniversite okumaktadır. Nehir aynı zamanda hala ve teyzelerinin de üniversite mezunu olduğunu belirtme ihtiyacı duymuştur. Nehir’e göre ailesinde kadınların okutulmuş olması, onların “aşiretçiler gibi cahil” olmadıklarının, dolayısıyla da

namusun onlar için “bir değer olmadığının kanıtıdır”. Ancak her ne kadar kabul etmese de, Nehir’in de hayatında namusun yeri vardır. Çünkü üniversite öğrencisi ve bekar olan Nehir, kendi “namusundan” bir tek babasının sorumlu olduğunu savunan kadınlar arasındadır:

“Bizde aşiretçilik yok, çekirdek aileyiz... Namus nedir ne değildir onu ben bilmem, çünkü bizde herkes eğitilmiş... kentli temiz bir aileyiz... Öyle toplumumuzun namusu falan demez kimse... Benim namusumdan tüm aşiret sorumlu değil, babam karıştırmaz kimseyi, kız benim kızım, namus benim namusum der keser atar. Ben de gelip bana sen benim amcamın kızısın söyle yapma böyle yapma diyen adamın alnını karışlarım. Ona sen benim babam mısın kocam mısın diye sorarım... Anlayacağımız hadi adına namus diyelim, namus artık herkesin özeli, özel alan sorunudur” (Nehir, 23).

Bu grup açısından kadın cinselliğinin denetimi sorunu artık bir “özel alan sorunudur”. Eğitim ve gelir düzeyi orta ve üstü olan bu grup açısından namus bir soyun değil ailenin temizliğinin göstergesidir. Ailenin temizliği de sadece aileyi ilgilendirmektedir. Bu aşamada sorulması gereken soru, namusun hangi çerçevelerde bir özel alan sorunu olarak tanımlandığıdır. Takip eden başlıkta bu sorunun yanıtı aranacaktır.

### 2.1.1.2. Namuslu (kadın) olmak “Özel” olmak

Yukarıda aktarılan ve akrabalık ilişkilerinde yaşanan bu dönüşüm beraberinde namus olgusunun bir özel alan sorunu şeklinde tanımlanması sonucunu doğurmuştur. Özel alan sorunu olarak çerçevelendirilmesi ise olguyu görünmez kıldığı gibi, olguya ilişkin aktörleri ve stratejileri de dönüştürmüştür.

Görüşmeciler açısından, içeri çekirdek ailenin alanı, dolayısıyla da özel alandır. Özel alanın çekirdek ailenin alanı olduğunu söyleyen bu grup için özel alan “ev alanı” olarak tanımlanmakta, kamusal alan ise “toplum-toplumun alanı” ifadeleriyle ve çalışma alanı, devletin alanı, arkadaşlık alanı gibi başlıkları içerecek şekilde kullanılmaktadır. Bu grupta yer alan erkek görüşmeciler, ev alanı dedikleri ve özel alan olarak tanımladıkları alanın içine çekirdek aileyi koymakta ve bu alana dışarıdan müdahalenin aile içi düzeni alt üst edeceğini savunmaktadır.

Bu alan ancak karı-koca ve çocuklar arasında sürdürülen sevgi ve saygıya dayalı bir ilişkiyle var olabilir. Aşiretçilik ve aşiretin-ağanın müdahalesi bu alanın özgürlüğünü bozacaktır. Artık “evin erkeği” bu alanın tek başına yöneticisidir ve kadın erkeğin bu konumunu ona duyduğu sevgi/saygı ve sadakatten dolayı onaylamaktadır. Hem kadın görüşmeciler hem de erkek görüşmeciler erkeğin bu konumunu onaylayan ifadeler kullanmışlardır. Görüşmeciler, bu alana müdahalenin ailenin birliğine, özel yaşama zarar vereceğini ifade etmiştir. Tüm erkekler gibi evli iki çocuk babası olan ve karısı gibi sınıf öğretmenliği yapan Hakan (36) da özel alanı benzer çerçevede tanımlamıştır:

“Özel alanım benim alanımdır, benim eşimle çocuklarımla ilgili alandır. Ne alıp satacağıma ilişkindir bir de. Bu alana ve bu alandaki insanlarla ilişkilere hiç kimsenin müdahale etmesine izin veremem. Çünkü bu alan benim eşimle aramızdaki sevgiyle, sadakatle kurulan bir alandır. Mesela eşimle kavga etmem ya da ne bileyim ona müdahalem sadece benim sorundur” (Hakan, 36).

Sevgi/saygı/vicdan ve özel alan arasında kurulan bu ilişki özel-kamusal alan ayırımına ilişkin aktarılan kuramsal tartışmalardan hatırlanacaktır. Yukarıda aktarılan görüşmeden de anlaşılacağı gibi, kentli kesim modern bir ataerkilliği özel-kamusal alan ayırımı ekseninde kabul etmiştir. Bu ataerkillik yine kadın cinselliğinin/doğurganlığının denetimi sorunu üzerinden yükselmektedir. Erkek, koca olarak karısı üzerinde sahip olduğu denetim sorununu hem sevgi/saygı ve vicdan sınırları içinde hem de kapalı kapılar ardında kullanmaktadır. Takip eden başlıkta namusun korunmasından sorumlu aktörler ve namusu korumada izlenen stratejiler aktarılacaktır.

## 2.2. Namusun Yeni Bekçisi: Temiz Ahlak

Yukarıda aktarıldığı gibi birçok feminist, özel alanın kamusal alandan farklı olarak adalet ve eşitlik ilkeleri yerine sevgi/sadakat/vericilik gibi kavramlar tarafından düzenlendiğini savunur (Pateman, 2004; Young, 1997; MacKinnon, 2003; Okin, 1998). Bu değerlere Sirman (2006) tarafından yeni ailenin temel düzenleyici değerleri, Sancar (2004) tarafından da modern cinsel ahlakın dolayısıyla da özel alanı düzenleyen normlara ilişkin söylemsel alanın temel bileşenleri olarak işaret edilir. Bu bağlamda Sancar (2004), modern cinsel ahlakın toplumu düzenlemede başvurulan bir biyo-politik olduğunu Foucault’dan yola çıkarak savunur. Modern toplumlar açısından temel düzenleme biçimi olan özel-kamusal alan ayırımının söz konusu modern ahlakın bileşenleri aracılığıyla yeniden üretildiğini öne sürer (Sancar, 2004: 202).

Alan araştırması kapsamında elde edilen veriler, görüşmeciler açısından bir özel alan sorunu olarak tanımlanan namus olgusunun, modern cinsel ahlaka ilişkin söylemsel alana işaret eden “temiz ahlak” söylemine başvurularak oluşturulan değer ve kurullarla “korunduğunu” göstermiştir. Görüşmeciler açısından namus, zorla değil “rızaıyla-sevgiyle ve sadakatle korunan” bir “değer”dir. Bu söyleme göre kadının sahip olduğu sevgi/sadakat gibi değerler aynı zamanda onun cinsel ahlakının da bileşenleridir. Bu cinsel ahlak namusun korunmasında temel alınan değerleri içermektedir.

Görüşmecilere göre “kadın kendi namusunu sahip olduğu bu değerler” aracılığıyla korumaktadır. Bu yüzden de bu gruba üye görüşmeciler açısından her şeyden önce namus artık “pamuk ipliğine bağlı” veya “namus hemen yalanıp bitecek bir parmak bal” değildir. Kadınlar ve erkekler için namus “başında bir erkeğin durarak koruyacağı” bir şey olmaktan çıkmıştır. Bunun yerine namus, kadının kendi benliğinin bir parçası olan ve “kendisiyle her yere taşıdığı

temiz ahlakıyla” korunacak bir şeydir. Her görüşmeci gibi üniversite öğrencisi Ahmet (23) de namus olgusunu sevgi zeminde tanımlayan isimlerdendir:

“Namus kadının içindedir, kimse ona zorla baskıyla ölümle veremez. Ben inanırım buna bu yüzden de kızların iyi eğitilip bir ordunun içine bırakılabileceğine inanırım. Yani eğer akıllı ve ahlaklı ise, babasına, kocasına karşı sadıksa, sevgi duyuyorsa onun namusa mamusa da ihtiyacı kalmaz... Çünkü namus demek bir yerde zor demek, baskı demek... Bir yerde kadının içinde olmayan ahlakı kadına zorla dayatmak demek... Ama eğer sen kadını eğitirsen, aklını kullanmayı öğretirsen, yani cahil bırakmazsan... Temiz bir ahlak edinir o zaman namusa mamusa da gerek kalmaz. Aslı olan zaten ahlak-tır, kendi içinde her yere taşıdığı ahlak. Kadın o ahlakla insan olur. O da erkek gibi insandır ve cinselliğiyle değil insan olma vasfıyla her ortama girer... Okur da, çalışır da, erkeklerle arkadaşlık da yapar...” (Ahmet, 23).

Ahmet tarafından geliştirilen bu tartışma her bir görüşmeci tarafından paylaşılan bir söylemi yansıtmaktadır: Kadının dişiliğinin ahlak ve akıl yoluyla görünmez kılınması. Görüşmeciler tarafından kadının dişideğil insan olarak tanımlanması gerektiği savunulmakta, kadın “namus için” eve kapatılmamaktadır. Bu gruba üye bireyler eğitim ve akıl aracılığıyla edinilecek ahlak anlayışını kadınların kamusal alana çıkışlarının “vizesi” olarak görmektedir. Namus artık kadınların okulda, işte, çarşıda pazarda, ancak “namuslarıyla ve vicdanlarıyla”, “erkek gibi” var olarak kendi kendilerine koruyacakları bir şey olarak görülmeye başlanmıştır.

Ancak yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı gibi, söz konusu cinsel ahlakın kazanılması/kazınması için birtakım koşulların yerine getirilmesi gerekmektedir ve bu koşullar aynı zamanda namusun korunmasında başvurulan modern stratejilere de denk gelmektedir. Kadının kamusal alandaki varlığı namusa ilişkin cinsel ahlaka sahip olduğunu her davranışıyla kanıtlaması koşuluyla meşru görülmektedir. Üniversite öğrencisi Hasan (21) “belli kurallara uyması” koşuluyla, kadının kamusal alandaki varlığını onaylayan isimlerdendir:

“Kızları eğiteceksin, birey olacaklar... Bir de kendilerine dikkat edecekler... Giyimdir, kuşamıdır... Yani çok serbest davranmayacaklar, giyinmeyecekler... Dişiliklerini ön plana çıkartmayacaklar... O da nasıl olur eğitimle... Cahil kadınlar kabul etmek lazım ki sadece kadındır (dişide anlamında kullanıyor). Ama eğitimli kadınlar bir yerde erkek (insan anlamında kullanıyor) gibidir” (Hasan, 21).

Fatmagül Berktaş (1998) geleneksel ataerkil yapıda yabancı erkeklerle aynı ortamda bulunulmasını gerektirdiği için kadınların kamusal alana çıkmalarının namus değerine aykırı düştüğünü söylemektedir. Bu nedenle kadınların okuması/çalışması veya eş seçmesi namus olgusu açısından sorun teşkil etmektedir. Modern ataerkiyle birlikte kadınların kamusal alana çıkışı sorunlu bir şekilde mümkün olmuştur. Kandiyoti (1997)’nin de altını çizdiği gibi kadınların kamusal alandaki görünürlüğü iffetli olma koşuluna bağlanmıştır. Kadınlar kamusal alana cinsiyetsiz varlıklar yani analar, bacılar olarak çıkmıştır.

Alan araştırmasından elde edilen veriler yukarıda aktarılan kuramsal tartışmaları doğrulamaktadır. Geleneksel değerler açısından bir görüşmeci ifadesiyle “dışarıya çıktığı ve yabancı erkekle bir arada bulunduğu için namussuzluk olarak görülen kadının okuması/severek evlenmesi”, modern ataerkil yapı içinde namusun korunmasında başvurulan birer stratejiye dönüşmüştür. Söz konusu başlıklar kentli-modern ve köylü-geleneksel özneler arasındaki uzlaşma ve çatışma noktalarına görünürlük kazandıracağı için önemlidir. Bu konu başlıklarının analizi aynı zamanda “namusun korunmasında” dolayısıyla da yeniden üretilmesinde başvurulan stratejiler ve aktörler açısından yaşanan dönüşümün de analizini mümkün kılacaktır.

### 2.2.1. Temiz ahlakın tesisinde başvurulan stratejiler: Eğitimle kazanılan akıl, sevgiyle tesis edilen sadakat

Daha önce de belirtildiği gibi modernleşmeyle birlikte olgunun tanımında yaşanan bu dönüşümler aynı zamanda yeniden üretilmesinde kullanılan stratejilerin ve görev alan aktörlerin de farklılaşmasına yol açmıştır. Namus artık kaba kuvvetle erkekler tarafından korunacak bir şey olmaktan çıkmış bunun yerine eğitim aracılığıyla oluşturulacak ahlak anlayışının güvenli kollarına teslim edilmiştir. Bu ahlak anlayışı kıza ailesi tarafından kazandırılan bir anlayıştır. İşletme muzunu (32) İdris eğitim, akıl ve ahlak arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmiştir:

“Kadını kızı sen dört duvara kapat... okutma, çalıştırma, cahil bırak niye... Namus için... Ama o kız cahil çabuk kandırılır... Kız kardeşim erkek gibi başka şehirde okudu, çalıştı sonra da evlendi... eğitim bir yerde temiz ahlakın ve dolayısıyla namusun garantisidir. Eğitilmiş kız akıllı olur, akıl da vicdanı getirir... Ne yapıp yapmayacağını, sorumluluklarını bilir... Çünkü kendine de ailesine de değer verir... Sen eğer bunu baskı, dayak şiddet yoluyla yapmaya çalışırsan olmaz... Bak cahil insanlar hep işliyor namus cinayetini...” (İdris, 32).

Bu grup açıdan kadınların eğitim alması ve çalışması hem namussuzluğun bir göstergesi olarak algılanmamakta hem de namuslu kalmanın bir yolu olarak görülmektedir. Okuyan ve çalışan kadın aynı zamanda cahil kadınlardan farklı olarak kendini kötülüklerden koruyacaktır. Bu düşünce erkekler kadar kadınlar tarafından da paylaşılmaktadır. Araştırma görevlisi olan Zeynep (25) eğitim ve bu grupta namus olgusu yerine kullanılan “temiz ahlak” arasındaki ilişkiyi şöyle ifade etmiştir:

“Düşün ki bir kızı sen okutmamışsın, dışarı yollamamışsın... Kişiliği gelişmemiş, dolayısıyla da ahlakı da gelişmemiş. O çabuk kandırılır, yani karşısına çıkacak ilk erkek onu kandırabilir. Ama eğitim almış kız kişiliktir, iyi ile kötüyü ayırt edebilir. Ahlakı da gelişir, temiz bir ahlaka sahiptir... bilinçlidir, o nedenle o kıza sen güven, yani onun kimsenin korumasına ihtiyacı yoktur kendini korur... Bu yüzden bizim ailede namus yoktur, çünkü eğitilmiş olduğumuz için bizim ahlaki değerlerimiz tamdır...” (Zeynep, 25).

Eşinden “yakın zamanda” boşandığını söyleyen edebiyat öğretmeni iki çocuk annesi Zehra (42) da “temiz ahlak” ve eğitim/akıl arasında doğrudan bir ilişki olduğunu savunan kadın görüşmecilerdendir:

“Her şeyin başı cehalet ve baskı. Şimdi bakıyorsun kızları okutmuyorlar namusları gidecek diye. Biz okutuyoruz diye de bize kötü gözle bakıyorlar. Ama ben yapmam o yapar, benim kızım yapmaz onun kızı yapar. Niye çünkü çabuk kandırılır. Bu yüzden onun namusunun korunması için başına yüz adam dikerler ama benim namusumu benden başkası koruyamaz, çünkü benim çok temiz bir ahlak anlayışım vardır ondan farklı olarak... Ve bu anlayış benim edindiğim bir şeydir, yani kimse bana dayatmamıştır” (Zehra, 42).

Kızların okutulmasının “namus eksenli bir sorun” teşkil etmediğine ilişkin bu söylem de geleneksel namus tanımları içinden kurulmaktadır: Namusunu korumak için namusuyla okumak. Bu bağlamda, okumak/eğitim kızların kendi kendilerini koruyacakları ahlak anlayışını edinmelerinin bir yolu olarak görülmektedir. Eğitim alan kızların sahip olduğu ahlak yüceltilmektedir. Avukat Baran (31) da eğitilmiş kızların ahlak anlayışını yücelten görüşmecilerdendir. Baran, kent merkezinde gelir ve eğitim düzeyi yüksek olan kişilerin oturduğu bir semtte ailesiyle yaşamaktadır. Ancak Baran “yakın zamanda evleneceği” için kendine yeni bir ev aramaktadır. “Üniversiteden beri çıktığı kız arkadaşıyla” evlenecek olan Baran, sevgilisinin sahip olduğu “temiz ahlaka” sıklıkla vurgu yapmıştır:

“Yani bir defa eve kapatılmadığı için iyi ve kötü arasındaki farkı bilmektedir. İkincisi zaten kendisi kendi namusuna sahiptir. Yani kendisi için korur namusunu, sonra ailesine duyduğu sevgi, sadakat... Bunlar onunun silahlarıdır. Bir de şöyle bakar ki ben öyle bakıyorum, Urfa gibi bir ortamda benim ailem beni okuttu, çalışmama izin verdi, benim onlara borcum var... Bunu düşündüğü için de duracağı yeri bilir ki benim onu eş olarak seçmemde bunların büyük etkisi olmuştur” (Baran, 31).

“Borç” kelimesi eğitilmiş bütün kadınlar ve erkekler tarafından benzer çerçevede kullanılmıştır. Eğitilmiş kadınlar ailelerinin kendilerini “okuttukları” için onlara duydukları “vefayı”, “sevgiyi” ve “sorumluluğu” borç kelimesi aracılığıyla açıklamaktadır. Üniversite öğrencisi yirmi iki yaşındaki Emel de namus ve borç kelimelerini bir arada kullanan isimlerdendir:

“Benim ailem beni üniversiteye yolladı herkes eleştirdi onları. Annem beni karşısına aldı dedi ki, bak biz senin ahlakına namusuna güveniyoruz. O yüzden gözümüz arkada kalmaz. Ama ortam pis... Sen köklerini asla unutma, unutursan bizim yüzümüzü yere düşürürsün. Çünkü biz tüm toplumu karşımıza alıp seni yolluyoruz. Okuman için başka bir şey için değil. Bu aşamadan sonra ben onlara borçluyum. Laf getirmem, onlar benim için bu denli mücadele etmişken benim vicdanım gidip oralarda erkeklerle yatıp kalkmayı kabul etmez... borcumu sadığım” (Emel, 22).



Borç/vicdan/sevgi/sadakat, tüm bu kavramlar, kadınların “kendi namusunu, kendi rızasıyla ailesi ve kendisi için” neden ve nasıl koruduğunu açıklarken başvurdukları söylemsel alanın temel bileşenleridir. Aynı bileşenler, aynı zamanda modern cinsel ahlaka ilişkin söylemsel alan dolayısıyla özel alanı düzenleyen normların da içeriğini oluşturmaktadır.

Namus olgusu açısından modernleşme ekseninde ortaya çıkan dönüşüme görünürlük kazandıran bir diğer başlık ise flörttür. Bertay (1998)’ın da altını çizdiği geleneksel ataerkil yapı içinde yabancı erkekle birarada olmayı gerektirecek her türlü eylem namus olgusu açısından sorun teşkil etmektedir. Görüşmecilerin tamamı “köylülerin” flörtü aynı nedenle “ölüm sebebi” olarak gördüklerini örneklerle kanıtlamaya çalışmıştır. “Kentli” açısından flört, belli sınırlar içinde kabul görmektedir. Ancak flört sadece “eğitilmiş kızların hakkıdır”. Eğitilmiş kızın sahip olduğu ahlaki değerlerin denetleyiciliğine inanılmaktadır. Avukat Alparslan (29) da görüşmecilerin tümü gibi, eğitilmiş kızların aksine eğitilmiş kızların, “nerede duracaklarını bilmeyeceklerini” savunmaktadır:

“Okuyan kızın en doğal hakkıdır... Tabi ki tanışacak, anlaşacak öyle evlenecek. Yani zaten o kız bir erkekle ilişkisinde duracağı yeri bilir. Çünkü ahlaki düzgündür. Kendi namusunu önce kendine olan saygısından, sonra da babasına-annesine olan sevgisinden korur. Ama eğitilmiş, cahil kızın normal olması beklenemez. Şu açıdan bir erkekle yalnız bıraksan kız cahil erkeği onu kullanır. Bu yüzden ben eğitilmiş kızların aileleri tarafından bu konuda kontrol edilmesi gerektiğine inanıyorum, gerekli” (Alparslan, 29).

Flörtün meşrulaştırılması yukarıda aktarılan alıntıda da görüldüğü üzere yine namus olgusuna yapılan vurgu aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Flörtün meşrulaştırılmasında eğitim yoluyla kazanılan cinsel ahlaka vurgu, kadın görüşmeciler arasında da sıkça kullanılan bir yoldur. Üniversite öğrencisi Nehir (21) de flörtü “temiz ahlak” aracılığıyla meşrulaştırmaktadır:

“Ben üniversite okuyorum. Birincisi bu yüzden nerede durup nerede durmayacağımı bilirim. Yani benim aileme karşı sorumluluklarım var... onları sevdiğimden, korkudan değil yani.. Ama bir de şu var ki zaten ben de kendimi kullanırmam. Bir erkek çok ileri gidiyorsa beni kullanmak istiyordur. Bu yüzden kendimi korurum. Ama eğitilmiş olmayan kızlara, baskı altında büyüyenlere bakıyorum neler oluyor. Zaten namus cinayetleri de hep oralarda oluyor. Biz sahip olduğumuz ahlakla ve ailemize duyduğumuz saygıyla asla durumu o raddeye getirmeyiz. Yani insan sevecek sevdiğiyle evlenecek ki akıllı başka yerlerde kalmayacak ama bunun da sınırlarını bilecek” (Nehir, 21).

Aynı görüşmeci kendi namusunu sahip olduğu vicdanla koruduğunu söylemiştir. Aileye duyulan sevgi namusu korumada sık kullanılan cinsel ahlakın temel bileşenidir. Bu anlamda aileye duyulan sevgi doğrultusunda belli sınırların içinde kurulan karşı cinsle ilişki namusu korumanın bir yolu olarak meşrulaştırılmaktadır. Flörtün namusa ilişkin değerler çerçevesinde meşrulaştırıldığı bir diğer söylem de namus cinayetlerine neden olan olaylar üzerinden kurul-

maktadır. Bu söylemin temel bileşeni yine sevgi ve saygı çerçevesinde korunan namustur. Söz konusu söylem çerçevesinde sevginin olmadığı yerde namusun korunamayacağı savunulmaktadır. Sevgi bağının oluşması için flörtün tek yol olduğu öne sürülmektedir. Ama eğitimsiz kesim için takdir edilen flört hakkının sınırları evlilik öncesi tanıştırılma ve fikir sormayla sınırlıdır. Bu gruba üye kadınların “cahil olduğu için duracakları yeri bilemeyecekleri” düşünülmektedir. Bu düşünce ise flörtü aile bireylerinin gözetimi altındaki bir tanışmaya indirgemektedir.

Bu başlık altında aktarılan veriler namus olgusunun, “kentli ve modern” yapılanmaya üye görüşmeciler açısından da kadın cinselliğinin saflığı anlamını koruduğunu göstermektedir. Ancak olgu olarak namus bu sınıfsal yapı içinde tamamen zor ve şiddet zemininde tanımlanan ve korunan bir şey olmaktan çıkmıştır. “Kentli” açısından olgu modern cinsel ahlakın temel bileşenleri ve aynı zamanda özel alanı düzenleyen normlar olarak da ortaya çıkan sevgi/sadakat/borç gibi değerler etrafında örgütlenen “temiz ahlak” söylemi içinde tanımlanmakta ve korunmaktadır. Bu yapıdaki biçimiyle namus olgusunun Foucault (2003)’nun tanımladığı biçimiyle öznelliğin inşasında ve toplumsal yapının düzenlenmesinde bir biyo-politik, bir düzenleme pratiği olarak kullanılmaktadır.

Ancak sosyo-ekonomik koşullarda yaşanan dönüşümler sonucu olgu açısından ortaya çıkan farklılıklara rağmen, bu gruba üye kadın ve erkek görüşmeciler için de kadın cinselliğinin denetimi sorununun varlığını koruduğu görülmektedir. Denetim sorunun varlığını koruması, şiddetin ortaya çıkma ihtimalini doğurmaktadır.

### **2.2.2. Gelenekselle modernin eklemlendiği anlar: Temiz ahlakın sınırlarını zorlayan durumlarda devreye giren namus şiddeti**

Eğitim seviyesi/gelir düzeyi orta ve üstü olan görüşmeciler açısından evlilikte fikir beyan etme, flört, miras, çalışma ve okuma “kızların da hakkı” olarak görülmekte, dahası bu konu başlıkları hak/adalet kavramları aracılığıyla tartışılmaktadır. Ancak erkek çocuklardan farklı olarak kız çocuklarının bu haklara erişimi “temiz ahlak” şartına bağlanmaktadır. Mesleği avukatlık olan yirmi dokuz yaşındaki Alparslan için de “kızlar okutulmalı, kadınlar çalıştırılmalı ama belli sınırlar korunmalıdır”. Özetle bazı haklar, bazı koşullara bağlı verilmeli:

“Benim iki kız kardeşim var biri üniversitede diğeri lise... Onlara baskı yapmadık. Okusunlar diye destek olduk. Kürtler ve Araplar gibi cahil değiliz. Nişanlım benim gibi avukat, çalışıyor, koşturuyor. Bunlar çok normal. Kız kardeşlerimin yasal olarak benimle eşit miras, eğitim ve eş seçme hakkı var... Ama dürüst olmak var ki kız ve erkek bazı konularda farklıdır, o kadar da eşit değildir... Bunlar... ahlaki konular. Ben mesela, bakir değilim tabi ki... Yani kaç kızla çıktım, sevgililerim oldu, icabında biz... yattık da. Ama evleneceğim kızda bekaret ararım. Bekaret aradığım gibi evlenmeden önce bana belli sınırları aşarak yaklaşırsa ona iyi gözle bakmam. Ahlak

önemli. Erkek gibi olsun, çalışsın okusun ama erkek gibi rahat olmasın. Kadının kadındır, ikisi de insandır ama kadın daha hassas daha değerlidir. Ahlak kadına erkekten daha çok lazımdır. Çünkü onu değerli yapan ahlakıdır. Kız kardeşlerim ahlaksızlık yaparsa onlar için tüm haklar askıya alınır, rafa kaldırılır... Her şeyden önce bizim onlara saygımız hiç ama hiç kalmaz. Sınırları koruyacaklar” (Alparslan, 29).

Aynı görüşmeciye “kadınlar sınırlarını korumazsa ne yaparsınız” dendiğinde verdiği yanıt, namus şiddetinin her sınıftan kadını tehdit ettiğine görünürlük kazandırmaktadır:

“Kız kardeşlerimi okuldan alırız, belki eve bile kapatırız bilmiyorum, ama çözüm bulmaya çalışırız... Eşim yapsa, aldatsa bir hukuk adamı olmama rağmen bilmiyorum, öldürmem herhalde boşarım. Ama gerçekten o an her şeyi yapabilirim, şiddet uygulayacağım kesin ama o an daha da ileri gidebilirim. Ne de olsa erkeklik gururum yok edilmiş” (Alparslan, 29).

Bir görüşmecinin ifadesiyle “Bir erkeğin gururu zedelenirse her şey olabilir. Çünkü erkek ancak kadına söz geçirirse erkektir.” Her bir erkeğin erkeklik gururu sadece aldatılma durumunda zarar görmemektedir. Eşlerinin giyim tarzı, karşı cinsle iletişimi ve arkadaşlığı, “uygunsuz kadınlarla” arkadaşlığı, eve girip çıkma saatlerindeki “uygunsuzluk” onları “zedeleyebilmektedir”. “Zedelenmek” ve bir görüşmecinin ifadesiyle “zedelemek” istemeyen erkekler kızlarını/kız kardeşlerini ve eşlerini cinsiyetsiz birer varlık olarak görmeye çalışmaktadır. Bedenin cinsiyetsizleştirilmesi aynı zamanda arzunun yokluğu olarak okunmaktadır. Cinsiyetsizleştirilen kadın kendi “vicdanıyla” baş başadır. Vicdan kesinlikle “temiz ahlak” ile ilişkilidir. Kadın cinselliğine ilişkin “şehirlinin” söylemi, kadının erkekler tarafından kapatılarak denetlenmesinden, kadının kendi “vicdanıyla” baş başa bırakılarak denetlenmesine kaymıştır. Algılardaki bu dönüşüm beraberinde, kadınların kamusal alanda görünürlüğüne önünü açtığı gibi, aynı zamanda kadınların “namuslarını” kendilerinin korumasına dair bir inancın da kapılarını açmaktadır.

Bu grup açısından “temiz ahlak” kadınların okuması, çalışması için gerekli görülen bir zırh gibidir. Temiz bir ahlaka sahip olmayan kadınların kamusal alandaki varlıkları, meşruluk temelini yitirmektedir. Başka bir ifadeyle, namuslu olduklarını kanıtlamak, kadınların kamusal alandaki varlığının bedelidir. Namuslu olmak aynı zamanda cinsiyetsizleşmek anlamına da gelmektedir. Kadın olduğunu unutmak veya Deniz Kandiyoti (1997)’nin kelimeleriyle cinsiyetsizleşmek, kadınların kamusal alana çıkmasına olanak tanımaktadır. Cinsiyetsizleşme kadına görece bir özgürlük sağlamakta, bu özgürlük halesi kadınları fiziksel şiddetten korumaktadır. Şiddet, cinsiyetsiz birer varlık olarak görülen kadınların cinselliklerinin görünürlük kazandığı anlarda ortaya çıkmaktadır.

Kadın bedeni üzerinde kurulan denetim ve bu denetimin bir aracı olan şiddet namus olgusu açısından gelenekselle modern arasındaki devamlılığa işaret

ettiği için önemlidir. Bu devamlılık kadın bir görüşmecinin ifadesiyle “sınırların aşıldığı durumlarda her sınıfa üye kadının öldürülebileceğini” göstermektedir:

“Bu sınırlar köylü için kızın okuması, birine aşık olması, izinsiz sokağa çıkması ne bileyim kalkıp mini etek giymesi dahi olabilir. Ama hem köylü hem de bizim gibi modern kentli, eğitilmiş için ortak olan yasalar vardır ki... O yasalar çiğnendiğinde her erkek aynı tepkiyi gösterir. Yasalar... Bir kez kadın cinselliğini ön plana çıkartmayacak, ne bileyim onu öyle canın istediği gibi yaşamayacak. Bekarken bekaretini koruyacak, evliyken zaten annesin kutsalsın... Adamın soyunu sopunu mu tehlikeye atacaksın (gülüyor) Anlayacağın ben eğitimin hiçbir şey değiştirmediğine inanıyorum. Yeter ki kadın kendine sahip çıkmasın, her şey olabilir. O aşamada erkek devreye girer... emanetini, yani namusunu denetlemek, denetlenmeyen namusu ortadan kaldırmak onun görevidir” (Sevgi, 30).

Sosyo-ekonomik koşullarda yaşanan dönüşümler sonucu olgu açısından ortaya çıkan farklılıklara rağmen, kadın cinselliğinin denetimi sorunu varlığını korumaktadır. İçerdiği bu denetim ilişkisi namus olgusunun bir iktidar ilişkisi olduğunu da göstermektedir. Agamben (2003)’in de belirttiği gibi her iktidar ilişkisinin kökeninden egemen (kişi) tarafından bedene uygulanan meşru şiddet vardır ve hedefi bedeni düzenleyerek toplumsal yapıyı düzenlemek olan bu iktidar ilişkisi (biyo-iktidar), gelenekselle modernin eklemlendiği yere işaret etmektedir.

#### **Sonuç Yerine: Eğitim/akıl/ahlak ve bir biyo-politik olarak namus**

Bu başlık altında aktarılan veriler namus olgusunun, modern yapılanmalar açısından da kadın cinselliğinin saflığı anlamını koruduğunu göstermektedir. Ancak olgu olarak namus zor ve şiddet aracılığıyla tanımlanan ve korunan bir şey olmaktan çıkmıştır. Kentli için olgu modern cinsel ahlakın temel bileşenleri ve aynı zamanda özel alanı düzenleyen normlar olarak da ortaya çıkan sevgi/sadakat/borç gibi değerler etrafında örgütlenen “temiz ahlak” söylemi içinde tanımlanmakta ve korunmaktadır. Bu biçimiyle namus olgusunun Foucault (2003)’nun tanımladığı biçimiyle özneliğin inşasında ve toplumsal yapının düzenlenmesinde bir biyo-politik, bir düzenleme pratiği olarak kullanıldığı gözlemlenmektedir.

Daha önce aktarıldığı gibi, Sirman (2006) geleneksel yapılanmalar açısından namus olgusunun sevgi zemininde tanımlanmadığını söylemektedir. Bu düşünce görüşmeciler tarafından da açıkça ifade edilmiştir. Görüşmecilere göre kendilerini “köylülerden/aşiretçilerden” ayıran en önemli özellik namusu “zorla değil sevgiyle korumalarıdır”. “Bir görüşmecinin ifadesiyle “zorun, korkunun olduğu yerde gerçek ahlak da olamaz”.

Kentli ve eğitilmiş yapıya üye kadınların ve erkeklerin tamamı “namusun aileye karşı duyulan” sevgi/saygı/sadakat/borç çerçevesinde kazanılan ve içselleştirilen cinsel ahlakla korunacağını savunmuştur. Namus “zorla, baskıyla, dayakla, şiddetle korunacak” bir değer değildir. Aksine sevgi ilişkisi aracılığıyla

kurulan bağıllıkla korunacak bir değerdir. Sevgi ilişkisi aynı zamanda cinsel ahlaka ilişkin olan değerleri kadına öğretmenin bir yoludur.

Durakbaşa (1998)'nın da belirttiği gibi “Batı tipi” ataerkilliğin hakim olduğu toplumsal yapılarda kadın cinselliğinin sevgi/sadakat gibi bileşenlere sahip cinsel ahlaka ilişkin bir söylemsel alan aracılığıyla hem tanımlandığı hem de yine bu söylemsel alanın bileşenleri çerçevesinde belirlenen stratejilerle korunduğu söylenebilmektedir. Bu biçimiyle namusun tanımlanmasında ve korunmasında işlev gören modern ahlaka ilişkin söylemsel alanın bileşenleri aynı zamanda aile/eğitim kurumları aracılığıyla üretilmektedir. Bu kurumlar aracılığıyla oluşturulan modern cinsel ahlak önce kadın/erkek özneler yaratmakta ardından da bu öznelerin içinde hareket edeceği toplumsal çerçeveyi oluşturmaktadır.

Yukarıda aktarılan görüşmelerde ön plana çıkan bir diğer önemli unsur olan eğitim/akıl ve ahlak arasında kurulan ilişki de namus olgusunun özneliğinin inşasında ve toplumsal yapının düzenlenmesinde bir biyo-politik, düzenleme pratiği olarak kullanıldığını göstermektedir. Eğitim almanın kadınları akıllı kılacağı, akıllı kadının da ahlaklı olacağına duyulan inanç namus ve eğitimin aynı söylemler dolayısıyla meşrulaştırılmasına yol açmaktadır. Kentli orta sınıfa göre, akıllı/normal/namuslu olmak için eğitim şarttır. Böylece namus kaba kuvvetle ve somut bir baskı/şiddetle korunan bir değerden eğitim aracılığıyla korunan bir değere dönüşmüştür. Bu bağlamda namus artık daha modern bir tanıma kavuşmuştur: okuyan çalışan kadının kendine ve ailesine duyduğu saygı nedeniyle bekaretini ve/veya sadakatini koruması.

Ataerkil yapılarda ortaya çıkan dönüşümler sonucunda bazı sınırlar değişse de, birçoğu sabit kalmaktadır. Sabit kalan sınırlar cinsel ideolojinin ana bileşenlerine veya bir erkek görüşmecinin ifadesiyle “toplumun yasalarına” işaret etmektedir. Yasaların çiğnenmesi, hedefi kadın bedeni olan bir şiddeti doğurmaktadır. Bu şiddetin ülkemiz açısından adı namustur.

## KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio (2001). *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. İsmail Türkmen (çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Berktaş, Fatmagül (1998). "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak". *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu (ed.) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. 1-13.
- Butler, Judith (2008). *Cinsiyet Belası*. Başak Ertürk (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, Melissa A. (1994). "Early Liberal Roots of Feminism: John Locke an the Attack on Patriarchy". *Feminist Interpretations and Political Theory*. Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman (ed.) içinde. Cambridge: Polity Press. 74-95.
- Canpolat, Nesrin (2003). *21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar Kadife Karanlık*. İstanbul: Su Yayınları.
- Connell, R.W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*. Cem Soydemir (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Durakbaşı, Ayşe (1998). "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler". *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu (ed.) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. 29-51.
- Eisenstein, R. Zillah (1986). *The Radical Future of Liberal Feminism*. The Northeastern Series in Feminist Theory. Boston: Northeastern University Press.
- Foucault, Michel (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. Mehmet Ali Kılıçbay (çev.). Ankara: İmge Yayınları.
- Foucault, Michel (2003). *Cinselliğin Tarihi*. Hülya Uğur Tanrıöver (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Firestone, Shulamith (1993). *Cinselliğin Diyalektiği*. Yurdanur Salman (çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Girard, Rene (2003). *Şiddet ve Kutsal*. Necmiye Alpay (çev.). İstanbul: Kanat Yayınları.
- Kadioğlu, Ayşe (1998). "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları". *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu (ed.) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. 89-101.
- Kandiyoti, Deniz (1997). *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Şirin Tekeli, Hüseyin Tapınç, Ferhunde Özbay (çev.). İstanbul: Metis Kadın Araştırmaları.
- Lange, Lynda (1994). "Rousseau and Modern Feminism". *Feminist Interpretations and Political Theory*. Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman (ed.) içinde. Cambridge: Polity Press. 95-112.
- MacKinnon, A. Catharine (1990). "Sexuality, Pornography and Method: Pleasure Under Patriarchy". *Feminism and Political Theory*. Cass R. Sunstein (ed.) içinde. London: The University of Chicago Press. 207-243.

- MacKinnon, A. Catharine (2003). *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*. Türkan Yöney ve Sabir Yücesoy (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Mansfield, Nick (2006). *Öznellik: Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları*. Hayri Çetinkaya (çev.). İstanbul: 2006.
- Millett, Kate (1987). *Cinsel Politika*. Yurdanur Salman (çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Pateman, Carole (1989). *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*. California: Stanford University Press.
- Pateman, Carole (1994). "God Hath Ordained to Man a Helper: Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right". *Feminist Interpretations and Political Theory*. Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman (ed.) içinde. Cambridge: Polity Press. 53-74.
- Pateman, Carole (2004). "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme". *Sivil Toplum ve Devlet*. John Keane (der.). Aksu Bora (çev.) içinde. İstanbul: Yedikıta Yayınları. 119-146
- Pervizat, Leyla (2005). *Uluslararası İnsan Hakları Bağlamında Namus Cinayetleri: Kavramsal ve Hukuksal Boyutu ve Türkiye Özelinin Değerlendirilmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Savran, Gülnur (2004). *Beden, Emek, Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*. İstanbul: Kanat Yayınları.
- Sancar, Serpil (2004). "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi". *Doğu Batı*. 20: 197-215.
- Sirman, Nükhet (2006). "Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge Sonrası Koşullarda Namus-Türkiye Örneği". *Namus Adına Şiddet Kavramsal ve Siyasal Yaklaşımlar*. Shahrzad Mojab ve Nahla Abdo (der.) içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 43-63.
- Spargo, Tamsin (2000). *Foucault ve Kaçıklık Kuramı*. Kaan H. Ökten (çev.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Sunstein, Cass R. (1990). "Notes on Feminism and Political Thought". *Feminism and Political Theory*. Cass R. Sunstein (ed.) içinde. London: The University of Chicago Press. 1-15.
- Okin, Susan Moller (1990). "Reason and Feeling in Thinking About Justice". *Feminism and Political Theory*. Cass R. Sunstein (ed.) içinde. London: The University of Chicago Press. 15-37.
- Okin, Susan Moller (1998). "Gender, the Public, and the Private". *Feminism and Politics*. Anne Phillips (ed.) içinde. Oxford-New York: Oxford University Press. 116-142.
- Özer, Ahmet (1998). *Modernleşme ve Güneydoğu*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Young, Iris Marion (1997). *Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Yuval-Davis, Nira (1998). "Gender and Nation". *Women, Ethnicity and Nationalism*. Rick Wilford and Robert L. Miller (ed.) içinde. London: Routledge. 23-36.

Walby, Sylvia (1990). *Theorizing Patriarchy*. Cambridge: Basil Blackwell.

**Görüşmeci Listesi:** Nehir (21): Hukuk öğrencisi, bekar. Zehra (42): İki çocuk annesi, öğretmen, kocasından boşanmıştır. Zeynep (25): Araştırma görevlisi, bekar. Sevgi (30): Evli, bir kız çocuğu annesi, öğretmen. Emel (21): Üniversite öğrencisi, bekar. Zuhâl (45): Dört çocuk annesi, devlet memuru. Ayşegül (30): Avukat, bekar. Delâl (50): Tıp doktoru, evli, iki çocuk annesi. Hakan (36): Evli, iki çocuk babası, öğretmen. Hasan (21): Bekar, üniversite öğrencisi. Kemal (45): Evli, iki çocuk babası, gazeteci. Baran (30): Avukat, bekar. Ahmet (23): Üniversite öğrencisi, bekar. Egemen (29): İnşaat mühendisi, evli. İdris (32): İşletme mezunu ve bekar. Namık (35): Evli, iki çocuk babası, avukat. Ulaş (19): Üniversite öğrencisi, bekar. Alparslan (29): Avukat, bekar.